P. CHRYSOSTOMUS BAUR O. S. B.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS UND SEINE ZEIT

ERSTER BAND

ANTIOCHIEN

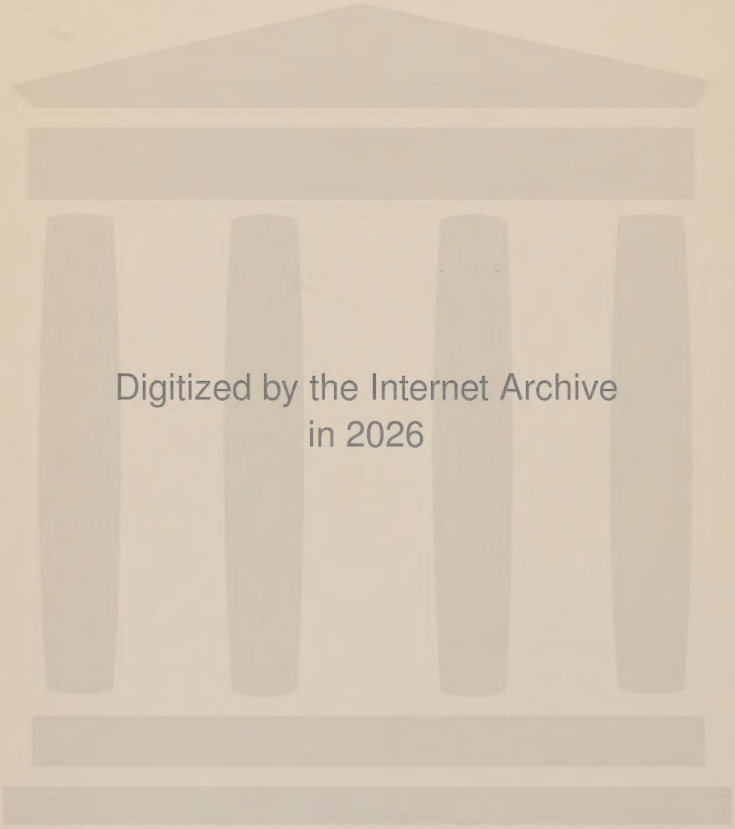
MAX HUBBER / VERLAG / MÜNCHEN

Class 92 Book C465 v.1
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

25 SEP 1920

OTTO HARRASSOWITZ


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/derheiligejohann0000pchr

ANTIOCHIEN, Geburtsstätte des Hl. Joh. Chrysostomus. (Heute = Antakhie.)

P. CHRYSOSTOMUS BAUR
DR. PHIL. ET THEOL. BENEDIKTINER VON SECKAU

DER HEILIGE JOHANNES CHRYSOSTOMUS UND SEINE ZEIT

ERSTER BAND
ANTIOCHIEN

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN
MCMXXIX

IMPRIMATUR

MÜNCHEN, DIE 19 M. JANUARII 1929 M. DUNSTMAIR, VIC. GEN.

IMPRIMATUR

BEURON, DIE 11 SEPTEMBRIS 1928 † RAPHAEL, ARCHIABBAS

IMPRIMATUR

SECKAU, DIE 24 SEPTEMBRIS 1928 † BENEDICTUS, ABBAS

92
C 469
86745

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN

COPYRIGHT 1929 BY MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN
GEDRUCKT VON DER OFFICINA SALESIANA MÜNCHEN
PRINTED IN GERMANY

REVERENDISSIMO DOMINO
ABBATI ETTALENSI
WILLIBALDO WOLFSTEINER
O. S. B.
DECIMUM SACERDOTII LUSTRUM CELEBRANTI
QUI OLIM PRIOR SECCOVIENSIS
CHRYSOSTOMI MIHI NOMEN IMPOSUIT
D. D. D.

VORWORT

»ICH habe mehr als tausend Predigten von ihm gelesen, die eine unaussprechliche Süßigkeit ausströmen. Ihn habe ich von Jugend auf liebgewonnen und ich lauschte auf seine Stimme, als wäre sie Gottes Stimme. Und was ich weiß und bin, verdanke ich ihm« (Nicephorus Callistus, Hist. Eccl. 13, 2 = PG 146, 933 C).

Diese Worte des byzantinischen Historikers darf der Verfasser in bescheidenem Maße auf sich anwenden.

Als ich vor Jahren aus aufrichtiger Abneigung gegen das Griechische das Gymnasialstudium aufgab, konnte ich nicht wohl ahnen, daß ich einmal die Biographie des hervorragendsten griechischen Kirchenlehrers schreiben würde. Wie es trotzdem dazu kam, bitte ich dem Leser in wenigen Worten verraten zu dürfen.

Eines Tages stellten sich Klostergedanken in meinen Lebensweg. Über der Klosterpforte hingen aber allerlei Forderungen. Eine davon hieß: Griechisch! Vier Jahre später gab mir nach altem Brauch bei der Aufnahme ins Noviziat der damalige Prior von Seckau und jetzige Abt von Ettal, Willibald Wolfsteiner, zu meiner großen und nicht einmal sehr freudigen Überraschung den griechischen Namen »Chrysostomus«! — Das war Schicksalssache. — Ich packte es ein zweites Mal bei den Hörnern und begann meines neuen Lebenspatrons »Abhandlung wider die Feinde des Mönchtums" zu lesen, auf Griechisch. Und langsam erging es mir, wie es vordem Nicephorus Callistus ergangen war. Die infolge verschiedener Natur- und Weltereignisse etwas verspätete Frucht davon ist das vorliegende Buch. Genau genommen bin ich unschuldig an ihm. Jedenfalls kann der geneigte Leser und Kritiker aus dieser kurzen Entstehungsgeschichte des Buches ersehen, daß ich wenigstens das erste Erfordernis moderner Wissenschaftlichkeit zu meiner Arbeit mitbrachte: Vollendete Vorurteilslosigkeit gegenüber dem Helden meines Werkes.

Diesen selbst lernte ich bald genug als eine jener überragenden Persönlichkeiten schätzen, die ein Menschheitsprogramm verkörpern, zu groß und zu bedeutend, als daß die Zeitgenossen nicht zu ihm und seinem Vertreter Stellung nehmen müßten. Johannes Chrysostomus hat im Leben und noch mehr durch seinen tragischen Tod die Geister seiner Zeit aufs tiefste aufgewühlt. Das zeigt sich am besten in dem weiten und lauten Nachhall, den sein Leben und Wirken nicht bloß bei seinen Anhängern, sondern vor allem auch bei den Geschichtschreibern hinterließ. Außer etwa Origenes, dem Eusebius fast das ganze sechste Buch seiner Kirchengeschichte widmete, hat kein griechischer Kirchenlehrer und Schriftsteller auch nur annähernd eine solche Anzahl von

Biographen und Lobrednern gefunden, wie er. Die glückliche Folge davon ist, daß wir über kein Leben aus dem griechisch-christlichen Altertum so gut unterrichtet sind, wie über das seine. »Da seine tragische Katastrophe gerade in die Jahre des Kaisers Arkadius fällt, die an politischen Wirren reich sind, und neben der historischen Überlieferung zeitgenössische Dokumente verschiedenster Art in Fülle vorhanden sind, *ist hier der Stoff für ein Zeitgemälde großen Stiles. Ob es sich als Biographie des Johannes darstellen darf, wird erst der Versuch lehren;* aber im *Mittelpunkt* wird er sicherlich stehen: ein Mann des Wortes, der doch durchaus praktisch in der Welt wirken wollte, wie Demosthenes« (Wilamowitz-Möllendorff, Die griechische Literatur des Altertums 295).

Der Versuch ist hier gemacht, wobei allerdings im vorhinein nicht das Zeitgemälde, sondern die Person des Chrysostomus die Hauptsache war.

Die letzte deutsche Chrysostomusbiographie stammt aus der Feder des verdienstvollen A. Neander. Deren dritte Auflage erschien im Jahre 1848. (1) Seitdem hat die Chrysostomusforschung nicht unbedeutende Fortschritte gemacht. Eine neue wissenschaftliche Biographie entspricht daher einem wirklichen Bedürfnis, zumal Chrysostomus inzwischen kirchlicherseits zum offiziellen »Patron der christlichen Prediger« erhoben wurde.

Die Natur der Sache brachte es mit sich, daß *im ersten Band* mehr *der Priester* und seine religiöse, schriftstellerische und theologische Lebensarbeit in *Antiochien* zur Darstellung kam, während *der zweite* die abwechslungsreichere, politisch und kirchlich bewegtere *Zeit seines Episkopates in Konstantinopel* behandelt.

Wie schon bemerkt, sollte Chrysostomus nicht als einsame Größe ohne Hintergrund dargestellt, sondern inmitten seiner Zeit und Umgebung gezeichnet werden. Darum ist die Biographie gedacht zugleich als Kulturbild seiner Zeit und zwar, soweit als möglich, gezeichnet von ihm selbst, mit der Lebendigkeit des Zeitgenossen und der Sprachkunst eines Chrysostomus. Gerade ein so aktueller Redner wie er kann überhaupt nicht in seiner Eigenart verstanden und gewürdigt werden, wenn man nicht auch einigermaßen die Zeit kennt, für die und in der er gepredigt hat. Chrysostomus kommt daher im ersten Band häufig zu Wort. Nur so kann der Leser zugleich einen unmittelbaren Eindruck von seiner Person und seiner Denkart gewinnen. Allerdings entsteht dabei die Gefahr, daß dieser erste Teil stellenweise das unerwünschte Aussehen

(1) Eine vierte Auflage soll 1858 herausgekommen sein. (Vgl. P. Chrys. Baur: St. Jean Chrysostome et son oeuvre literaire S. 239.) Doch dürfte es sich entweder um einen Irrtum oder um eine bloße Veränderung des Titelblattes handeln. In den deutschen Bibliotheken existiert eine solche Ausgabe nicht.

eines Florilegiums erhält. Indes will das Buch nicht bloß für Fachgelehrte geschrieben sein, sondern für weitere Kreise, insbesondere Geistliche und auch gebildete Laien, denen die Werke des heiligen Chrysostomus nicht ohne weiteres zur Hand sind.

Leider war es mir nicht gegönnt, die Stätten, an denen der heilige Chrysostomus gelebt und gewirkt hat, selber zu sehen, um sie dem Leser desto besser anschaulich machen zu können. Das Bild des heutigen Antiochien, das dem ersten Band beigegeben ist und die Karte von Kleinasien, die im zweiten zu finden ist, müssen dem Verfasser wie dem Leser als Ersatz dienen.

Um das Buch nicht zu stark und den Preis nicht zu hoch werden zu lassen, mußten manche literarische und chronologische Einzeluntersuchungen wegbleiben, die hier nur als Ballast gewirkt hätten.

Die spezifisch deutsche Ängstlichkeit, fremde Namen nur in der wissenschaftlich-historischen Urform zu schreiben, vermochte ich mir nicht zu eigen zu machen. Ich hielt mich daher in der Schreibweise griechischer Namen an die in Deutschland seit Jahrhunderten eingebürgerte und daher besitzberechtigte Form, schrieb also nicht Chrysostomos, Proklos, Melitios usw. sondern Chrysostomus, Proklus, Meletius, desgleichen: Antiochien, Alexandrien usw.

Die Zitate der Anmerkungen habe ich sämtlich nochmals nachgeprüft.

An Abkürzungen sind in der Hauptsache nur gebraucht: PG = Migne, Cursus Patrologiae graecae und PL = Migne, Cursus Patrologiae latinae. Wo bloß Zahlen in Klammer stehen, z. B. 47, 310 bedeutet dies immer Band und Kolonne von PG.

Die bis 1907 erschienene Chrysostomusliteratur ist annähernd vollzählig aufgeführt in meinem Buch: St Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire litéraire. Louvain 1907. Von der seitdem erschienenen Literatur ist alles benützt, was irgendwie wissenschaftlichen Wert beanspruchen kann.

Ein Wort besonderen Dankes schulde ich dem H. H. Erzabt Raphael Walzer von Beuron und dem H. H. Abt Benedikt Reetz von Seckau, die mir die Zeit und die Möglichkeit gaben, die notwendigen Studien an der Staatsbibliothek in München zu machen. Hochherzige finanzielle Unterstützung erfuhr ich durch die *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* sowie die *Görresgesellsch*aft und einen ungenannt sein wollenden Gönner. Dem Vorstand der Handschriftenabteilung der Münchener Staatsbibliothek, H. Geheimrat Leidinger und dem Nachfolger Krumbachers, H. Geheimrat A. Heisenberg bin ich zu Dank verpflichtet für ihr stets in liebenswürdigster Weise gezeigtes Entgegenkommen.

München, am Feste des heiligen Chrysostomus, den 27. Januar 1929

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

VORWORT VI

EINLEITUNG . . . . .

A. Quellen X

B. Literatur XXVIII

ERSTER TEIL

CHRYSOSTOMUS IN ANTIOCHIEN (354—397)

1. Kapitel Erste Jugendzeit 1
2. " Schule und Schüler im IV. Jahrhundert 5
3. " Libanius der Stadtrhetor von Antiochien 11
4. " Chrysostomus in der Schule 16
5. " Antiochien, Stadt und Leute 21
6. " Kirchliche Verhältnisse in Antiochien 34
7. " Kaiser Julian und das sterbende Heidentum 40
8. " Kaiser Valens und das letzte Aufflackern des Arianismus . . . 56
9. " Berufsentscheidung. Katechumenat und Taufe 60
10. " In der Schule Diodors. Eintritt in den geistlichen Stand . . . 69
11. " Chrysostomus wird Mönch 81
12. " Erste schriftstellerische Tätigkeit 91
13. " Kaiser Theodosius. Endgültiger Sieg des Katholizismus . . . 100
14. " Johannes der Einsiedler 106
15. " Chrysostomus wird Diakon 110
16. " Das Jahr 381: Konzil von Konstantinopel. Tod des Meletius. Nektarius und Flavian 115
17. " Kirchliche und schriftstellerische Tätigkeit als Diakon 122
18. " Chrysostomus wird Priester 146
19. " Chrysostomus als Liturge 154
20. " Chrysostomus als Kanzelredner 166
21. " Freud und Leid im Predigtamte 188
22. " Schreckenstage in Antiochien 212
23. " Chrysostomus als Kirchenschriftsteller 234
24. " Chrysostomus als Klassizist. Grundsätzliche Stellung zum Klassizismus . 252
25. " " " Exeget 260
26. " " " Polemiker 272
27. " " " Apologet 278
28. " " " Dogmatiker 293
29. " " " Moralist 307
30. " Der Priester und sein Bischof 322
31. " Kirchliche und politische Ereignisse von 381—397 327

Inhalt des zweiten Bandes: Konstantinopel 331

Personen, Orts und Sachregister am Ende des zweiten Bandes.

QUELLEN UND LITERATUR

A. QUELLEN

1. Chrysostomus

selbst hat leider außerordentlich selten in seinen Schriften von sich geredet. Die meisten direkten Nachrichten erhalten wir von ihm über die Zeit seiner Verbannung durch seine gesammelten

a. *Briefe.* — Die Echtheit eines jeden einzelnen Stückes und die chronologische Reihenfolge lassen sich vielfach nur annähernd bestimmen. Die längsten und bekanntesten Briefe sind die siebzehn, die er an Olympias schrieb. (1)

In seinen übrigen Werken redet er nur noch viermal von Vorkommnissen aus seinem Leben und zwar:

b. in: *De Sacerdotio* 1, 5 (48, 624—5) erzählt er, wie seine, bzw. des »Ego« Mutter, deren Namen er nichteinmal angibt, ihn vom Mönchtum abhalten wollte, solange sie selbst am Leben sei, und wie er mit seinem Freund Basilius hätte ganz jung schon zum Priester geweiht werden sollen. — Dann verrät er in

c. *De compunctione* 1, 6 (47, 403) welche Sorgen er sich machte, als er daran dachte, Mönch zu werden. — Im Büchlein

d. *Ad viduam juniorem* 2 (48, 601) berichtet er, wie einst sein Lehrer (Libanius) über die lange und freiwillige Witwenschaft seiner Mutter Anthusa seine Bewunderung ausdrückte, und endlich erzählt er als Bischof in der

e. *Homilie 38 zur Apostelgeschichte* seinen Zuhörern in Konstantinopel, wie er einmal in seiner Jugend wegen eines gefundenen Zauberbuches in Lebensgefahr geriet (Hom. 38, 5 in Act. Ap. = 60, 274—5).

Inwieweit diese Stellen wirklich *Geschichte* enthalten, ist im Einzelfall strittig. — Sonst macht Chrysostomus in seinen zahlreichen *Schriften und Predigten* nur noch gelegentliche persönliche Bemerkungen über seinen augenblicklichen Gesundheitszustand oder sonstige kleine Vorkommnisse.

Dafür sind aber seine *gesammelten Werke* eine umso wertvollere, weil unmittelbare Erkenntnisquelle seines theologischen Wissens und Denkens, seiner moralischen und ascetischen Anschauungen und Grundsätze, seiner rednerischen Begabung, sind ein lebendiges, treues Spiegelbild seines ganzen geistigen und seelischen Lebens und Strebens. Noch mehr: sie bieten gleichzeitig ein ebenso reichhaltiges wie durch lebendige Anschaulichkeit wertvolles Material zur Darstellung der religiösen, kirchlichen wie auch politischen und sozialen Verhältnisse und der Gedankenwelt seiner Zeit. Wenn auch hier der rhetorische Charakter mancher Äußerungen zu teilweisen Abstrichen nötigt, so stellt doch die Gesamtheit der Chrysostomus-Schriften eine Quelle von *erstklassigem historischem Werte* dar. — Darum ist es auch gerechtfertigt, wenn diese unmittelbaren Geisteserzeugnisse des Chrysostomus in der Darstellung seines Lebens und Wirkens weitgehende Berücksichtigung finden, besonders für die Zeit seiner mehr innerkirchlichen Tätigkeit in Antiochien.

2. Die Akten der Eichensynode vom Jahre 403

durch *Photius*, Bibliotheca 59 (103, 105—113), erhalten. Ein begründeter Einwand gegen ihre Echtheit läßt sich nicht vorbringen. Wohl aber sprechen Inhalt und Anordnung dieser Akten zu Gunsten ihrer Echtheit. Sie stimmen auch mit dem überein, was aus anderen Quellen über Chrysostomus bekannt ist.

(1) PG 52, 549—623.

3. Das Pamphlet des Patriarchen Theophilus (ca. 404—5)

Das älteste literarische Erzeugnis, das sich mit der Person des Chrysostomus befaßt, ist eine ausgesprochene *Schmähschrift*, die keinen geringeren zum Verfasser hat als dessen Hauptgegner, den Patriarchen THEOPHILUS von Alexandrien. Dieser mußte sein Vorgehen gegen Chrysostomus vor Rom und vor der Welt rechtfertigen. Er war also moralisch genötigt, Chrysostomus soviel als möglich zu beschuldigen und schlecht zu machen. Leider ist die Schrift verlorengegangen. Eine eigentliche Lebensbeschreibung war sie natürlich nicht; immerhin dürfte sie aber wertvolle Beiträge zu einer solchen, vor allem zu der Schlußkatastrophe enthalten haben, wenn auch aus Feindeshand. Veranlaßt dürfte die Schrift gewesen sein durch den Abbruch der kirchlichen Beziehungen Roms zu Alexandrien und durch die drohende Berufung einer neuen Synode in Sachen des Chrysostomus, die dann allerdings gewaltsam vereitelt wurde. FACUNDUS VON HERMIANE in seinem Werke Pro Defensione trium Capitulorum 6, 5 (PL 67, 676—8) ist der einzige, der uns die Kunde von der Schmähschrift des Theophilus samt einer kurzen Blütenlese der kräftigsten Schimpfworte ihres Verfassers erhalten hat. Nicht umsonst nennt er das Pamphlet »librum innormem«. Leider hat sich der heilige HIERONYMUS verleiten lassen, nebst anderen Erzeugnissen des Patriarchen auch diese Schmähschrift ins Lateinische zu übersetzen, damit nach dem Wunsche des Theophilus »qualis Ioannes fuerit, Latini cognoscerent« (Facundus l. c. 67, 678). — Vgl. CHRYS. BAUR, S. Jérôme et S. Chrysostome = Revue Bénédictine 23 (1906) 430—6. F. CAVALLERA, S. Jérôme 1, 286.

Die Biographenliste des Anonymus

Chrysostomus steht in der ganzen altkirchlichen Literatur einzig da durch die Zahl und die Art seiner *Biographen*. Eine ganze Liste von Autoren, die überhaupt über Chrysostomus schrieben, hat der ANONYMUS (saec. X) seiner Vita vorausgeschickt (Savile 8, 293). Von den bis jetzt *erhaltenen* Autoren nennt er: 1. Socrates; 2. Palladius, Dialogus; 3. Theodoret; 4. Georg Alexandrinus; 5. Martyrius Antiochenus; 6. Leo imp.

Dazu kommen die Panegyriker: 7. Proklus Cstpl.; 8. S. Nilus; 9. Isidor Pelusiota; 10. Johannes Damascenus; 11. Cosmas Vestitor; 12. Nicetas Paphlago; 13. Constantin Porphyrogenitus imp.

Außerdem nennt er die jetzt *unbekannten oder verlorenen* Autoren: 14. Cosmas Diac. Cstpl. (Zeitgenosse von Chrysostomus); 15. Evagrius Asceta; 16. Nicetas Skeuophylax; 17. Eustathius Primicerius.

Endlich die *zweifelhaften:* 18. Basilius Protothronus (= Basilius Mg., vielleicht, weil mit dem Basilius des Dialogs De Sacerdotio identifiziert); 19. S. Cyrillus Alex.; 20. S. Sophronius Patr. Hieros. (s. VII). (Vgl. Pratum spirituale.)

Es fehlen in der Liste des Anonymus: 1. Sozomenus; 2. Theodor von Trimithus.

4. Die Verteidigungsschrift = Dialog des Palladius Ep. (ca. 408) (2)

Theophilus hat Chrysostomus mit seiner Schrift nicht geschadet, sondern genützt. Das Übermaß seiner Schmähungen forderte auch die Freunde des Verbannten in die Schranken, und so wurde sein Liber innormis zur Veranlassung für den Bischof Palladius, eine Gegenschrift zu verfassen, den berühmten Dialog über das Leben und Wirken des heiligen Chrysostomus. Die antiochenische Periode ist darin allerdings äußerst kurz behandelt. Umso ausführlicher wird er in der Darstellung der Ereignisse, die sich in Konstantinopel selbst abspielten und mit der nachfolgenden Absetzung und Verbannung irgendwie im Zusammenhang standen. Doch sind alle Ereignisse unter dem fast aus-

(2) Vgl. BARDENHEWER, GAL 4, 155—57.

schließlichen Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen Chrysostomus und seinen bischöflichen Gegnern behandelt. Seine Beziehungen zum Hofe, insbesondere die Gegnerschaft der Eudoxia, finden überhaupt keine Erwähnung, ebensowenig wie der Fall des Eutropius. Dafür mögen politische Rücksichten maßgebend gewesen sein. Jedenfalls ergibt sich daraus, daß der Dialog hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt einer *Apologie* gegen die Schrift des Theophilus gewertet werden muß, sodaß der Inhalt der letzteren im wesentlichen noch aus dem Dialog des Palladius erschlossen werden kann. (3)

Die geschichtliche *Glaubwürdigkeit* des Dialogs wird durch die offene Gegnerschaft seines Verfassers gegen Theophilus und die übrigen Feinde des Chrysostomus höchstens da berührt, wo er persönliche *Werturteile* über die einzelnen fällt. Im übrigen verdient der Dialog unter allen Quellenschriften über Chrysostomus das *meiste Ansehen*. (4) Der Verfasser ist nicht bloß Zeit- sondern Leidensgenosse des heiligen Chrysostomus gewesen und hat wenigstens in den Jahren 402 bis 404 eine aktive Rolle in der Chrysostomus-Tragödie gespielt. Man darf ihm also zutrauen, daß er insbesondere über die letzten Vorgänge und alles, was mit der Absetzung des Heiligen im Zusammenhang stand, sehr gut unterrichtet war. — Gleichwohl haben die politischen Rücksichten wenigstens den Umfang seiner Mitteilungen beeinflußt. Daß er über den Anteil der Kaiserin Eudoxia an dem Unrecht gegen Chrysostomus sich fast vollkommen ausschweigt und für Kaiser Arkadius nur Worte der Entschuldigung findet, dürfte seinen Grund darin haben, daß der Verfasser seine eigene Zukunft nicht für immer mit einem Crimen laesae majestatis belasten wollte. Auch mag die Erwägung mitgespielt haben, daß durch eine gewisse Schonung des Hofes die immer noch erhoffte Rehabilitierungssynode nicht gehindert würde. Um so mehr unterstreicht der Verfasser die Schuld der Bischöfe, vermutlich mit der Nebenabsicht, Rom in seiner Haltung gegenüber diesen Bischöfen zu bestärken und von jeder Wiederaufnahme der Beziehungen abzuhalten, bis die Schuldigen ihr Unrecht bekannt hätten. (Vgl. Dialog 20; c. 78.)

Als *Entstehungszeit* des Dialogs wird allgemein das Jahr 408 ca. angenommen, weil Theophilus († 412) noch am Leben war, während des Chrysostomus Tod (407) wenigstens schon gerüchtweise bekannt geworden war. Dazu ist Heraklid von Ephesus zur Zeit des Dialogs schon im vierten Jahre in Haft (Kp. 20; col. 71). Die Johannitenverfolgung begann aber im Juni oder Juli 404. (5)

Der Verfasser. Politische Rücksichten auf die eigene Person dürften wohl auch die Ursache gewesen sein, warum der Verfasser des Dialogs sich augenscheinlich bemüht, einen Schleier über seine Person zu werfen. Er nennt seinen Namen nie. Erst spätere Zeugen behaupten, der Dialog sei von *Palladius* verfaßt, dem *Bischof von Helenopolis*, der später nach *Aspona* versetzt wurde, demselben, der auch die Historia Lausiaca geschrieben habe. Der erste, der unseren Dialog einem »Palladius Episcopus« zuschreibt, ist der sonst äußerst unzuverlässige Theodor von Trimithus

(3) Das Verdienst, diesen Zusammenhang erkannt zu haben, gebührt Dr. Fr. Aengenvoort, Der Dialog des Palladius. Münster 1913.

(4) Bardenhewer, GAL 4, 156; Hermant (Ménard), La vie de S. Jean Chrysostome 60. — Butler, Autorship 46.

(5) Es ist richtig, was Butler (Autorship 36) bemerkt, daß die Abfassungszeit des Dialogs nicht notwendig zusammenfallen muß mit der Zeit, in die der Dialog selbst fällt. Indes läßt sich kein Beweis für eine Scheidung beider Zeitpunkte erbringen. Auch verlangt die ganze Tendenz des Dialogs, seine Abfassung in eine Zeit zu verlegen, in der es noch einen Sinn hatte, vor der Gemeinschaft mit Theophilus und seinen Mitschuldigen zu warnen und eine Rechtfertigungssynode zu erwarten, obwohl Chrysostomus schon tot war. Das konnte nur eine Zeit sein, die dem Tode des Chrysostomus tatsächlich sehr nahe stand, jedenfalls vor dem Tode des Theophilus († 412) und sicher sehr bald nach dem Pamphlet des Theophilus, auf das der Dialog die Antwort geben wollte.

(ca. 680). Er schreibt in seiner kurzen Biographie des heiligen Chrysostomus (n. 2; PG 47, LV), Palladius sei zuerst lange Zeit Mönch, dann Bischof in Bithynien gewesen und habe auch »die Tugenden vieler Väter« beschrieben, was offenbar heißen soll, er sei identisch mit dem Verfasser der Historia Lausiaca. Woher Theodor seine Nachricht hat, steht nicht fest; vermutlich aus einer Handschrift des Dialogs. Für sich allein verdiente er keinen Glauben.

Fast gleichzeitig mit Theodor kommt der aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm abhängige »Georg Alexandrinus«, der ums Jahr 700 geschrieben haben muß. Den Dialog des Palladius hat Georg nicht bloß gekannt, sondern fast ganz in seinen Bios hineinverwoben und zwar in durchweg fast wörtlichen Zitaten, sodaß Georg auch für die Textkritik des Dialogs von hervorragender Bedeutung ist. (6) — Die Zuweisung an Palladius dürfte er aus Theodor entnommen haben.

Immerhin besteht zwischen dem Dialog und der ersten Nennung des Palladius als Verfasser eine Lücke von fast dreihundert Jahren. Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Zosimus und alle älteren Historiker verraten keine Kenntnis des Dialogs oder seines Urhebers.

Als dritter Zeuge kommt erst im zehnten Jahrhundert die Chrysostomus-Biographie des sogenannten Anonymus (ed. Savile 8, 293). Hier ist in der der Vita vorausgeschickten Autorenliste an zweiter Stelle genannt *Palladius*, episcopus Helenopoleos. Damit geht der Anonymus nicht über Theodor, den er nicht kennt, sondern über Georg Alexandrinus hinaus, auf dem er fußt. Eine Bestätigung und Bekräftigung des Theodor bietet der Anonymus insofern, als Helenopolis tatsächlich in Bithynien liegt.

Der nächste Zeuge ist der im ausgehenden zehnten Jahrhundert geschriebene Codex Vaticanus 2210. Er enthält fol. 187' die Notiz: »Johannes Chrysostomus starb im Alter von dreiundfünfzig Jahren, *wie Palladius, Bischof von Aspona*, sagt.«

Endlich kommt noch die aus dem elften Jahrhundert stammende Handschrift in Florenz: Laurentiana Plut. IX Cod. XIV. — Leider ist diese Handschrift die einzige, die den Dialog des Palladius vollständig enthält. Die Überschrift heißt: Διάλογος ἱστορικὸς Παλλαδίου ἐπισκόπου Ἑλενουπόλεως, γενόμενος πρὸς Θεόδωρον διάκονον Ρώμης, περὶ βίου καὶ πολιτείας Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου.

Dieser Titel kann so, wie er ist, nicht von Anfang an dort gestanden sein. Wenigstens ist τοῦ Χρυσοστόμου späterer Zusatz. Aber auch die Angabe der Handschrift: »*Palladius*, Bischof von Helenopolis« ist sicher erst später in die Handschriften gekommen, da ja der ursprüngliche Verfasser des Dialogs seinen Namen nicht nur nie nennt, sondern positiv darauf ausgeht, den Bischof Palladius von Helenopolis als Verfasser geradezu auszuschließen. Das geht aus folgendem hervor: 1. Von Palladius von Helenopolis wird im Dialog stets nur in der dritten, nicht in der ersten Person gesprochen — 2. Palladius weilt nach Kp. 20 (col. 71) zur Zeit des Dialogs als Verbannter oder Gefangener nicht etwa in Rom, sondern »in der Nähe der Blemmier oder Äthiopier«, also im äußersten Süden von Ägypten. — 3. Der Verfasser des Dialogs sagt von sich (Kp. 1; col. 7), er sei ca. 408 zum erstenmal nach Rom gekommen. Palladius Hel. ist aber schon 405 in Rom gewesen. — 4. Der Dialogschreiber stellt sich vor als hochbetagten Greis mit Glatze und weißen Haaren (Kp. 1 und 4; col. 7 und 17), der nur noch kurze Zeit zu leben habe. Palladius Hel. dagegen war um 408 kaum vierzig bis einundvierzig Jahre alt (vgl. Stilting n. 7 ff.). — 5. Über Palladius Hel. muß dem Verfasser ein Soldat Nachricht geben (Kp. 20; col. 72. Vgl. Kp. 19; col. 70). Daraus folgt, daß ursprünglich der Name des Palladius Hel. nicht als Verfassernamen über dem Dialog gestanden haben kann, ja, daß der Dialog selbst ein deutliches Zeugnis gegen die Verfasserschaft des Palladius geben will.

(6) Vgl. Norton, Palladii Dialogus 222—24.

Noch mehr: der offenbar anonym erschienene Dialog sucht den Verdacht der Verfasserschaft ziemlich deutlich auf Theodor hinzulenken, den angeblichen römischen Diakon und Interviewer des »Episcopus«. Der Dialog legt ihm nämlich (Kp. 20, col. 70) die Worte in den Mund: »Vielleicht werde ich (das Gehörte) auch mit Tinte schriftlich auf schönem Pergament niederlegen zur Erinnerung für die Menschen und zum Nutzen derer, die nach der Bischofswürde streben, damit sie sich den heiligen Johannes zum Vorbild nehmen...«

Die ältesten Schriften, die aus dem Dialog schöpfen, nennen keinen Autornamen. An erster Stelle kommt hier die Vita der heiligen Olympias aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts (vgl. S. XXVII der Einleitung). Diese Vita bringt in Kp. 2—5, 13 und 14 längere wörtliche Stellen aus dem Dialog (Kp. 17; c. 60 f.), allerdings ohne überhaupt die Quelle zu nennen. Insofern kann diese Vita nicht gegen die Autorschaft des Palladius verwertet werden. — Dagegen steht ein längeres Zitat aus Kp. 15 des Dialogs in der *Actio VIII des siebenten ökumenischen Konsils* vom Jahre 787, wobei zwar als Quelle der Bios des heiligen Chrysostomus, aber kein Autorname genannt ist (Mansi 13, 467). Desgleichen bei Tarasius Patr. Const. (784—806) in der Epist. 3 ad Hadrianum Pp. (PG 98, 1448—9); endlich bei Photius († 891) in seinem Syntagma Canonum Tit. I, Kp. 24 (104, 536—7). Bei allen dreien handelt es sich um ein und dasselbe Zitat. In der Bibliotheca 96 (103, 341 A) nennt Photius zwar als Verfasser des Dialogs den »Bischof Palladius«, kennt ihn aber nur aus Georg Al. — Nur Anastasius Sinaita (640—700) zitiert in seinen Quaestiones et Responsiones eine Stelle des Dialogs (47, 75—6) unter dem Namen des Palladius (89, 444). Indes ist die Textausgabe dieses Werkes nicht genügend zuverlässig (Butler, Autorship 37, N. 3).

Dazu kommt, daß auch Wortschatz und Stil des Dialogs, verglichen mit der Historia Lausiaca, so sind, daß man zunächst an eine Identität des Verfassers nicht denken möchte, wie selbst Butler (l. c. 39) zugibt. Auch Tillemont bemerkte schon, der Stil könne als wesentlicher Grund betrachtet werden, den einen Palladius vom anderen zu unterscheiden (Mémoires 11, 643 und Butler l. c. 39). Es ist daher begreiflich, daß sowohl ältere, wie neuere Autoren auf Grund der angeführten Tatsachen sich gegen die Verfasserschaft des Palladius aussprachen. So Bigot, (7) Doucin, (8) Tillemont, (9) Stilting, (10) Ceillier, (11) Nirschl, (12) Feßler-Jungmann. (13) Aengenvoort (14) hält die Frage wenigstens für ungeklärt.

Gegen Palladius scheint auch folgender Umstand zu sprechen, auf den bisher niemand aufmerksam machte: Palladius erhielt um 417 das Bistum Aspona in Galatien. Das konnte kaum geschehen ohne die Zustimmung des Hofes und des Patriarchen Atticus von Konstantinopel, nachdem er doch dreizehn Jahre zuvor als Anhänger und Verteidiger des heiligen Chrysostomus sein Bistum Helenopolis verloren hatte. Nun schrieb aber der Verfasser des Dialogs, der Patriarch Atticus sei als Presbyter der Hauptintrigant und der geistige Leiter der Verschwörung gegen Chrysostomus gewesen (πάσης μηχανῆς τεχνίτης κατὰ τοῦ Ἰωάννου = Kp. 11; 47, 37). Atticus starb aber erst 425. Es ist daher nicht sehr wahrscheinlich, daß er einem Manne, der ihn vor aller Welt derart bloßgestellt hatte, ohne weiteres ein neues Bistum zukommen ließ. Von einem Widerruf des Palladius

(7) Praefatio in Palladii Dialogum (PG 47, XCVI f.)
(8) L'Histoire des mouvements 218.
(9) Mémoires 11, Art. 12.
(10) Vita Chrysostomi n. 6 ff.
(11) Histoire gen. des auteurs sacrés 10, 77 ff. Paris 1742.
(12) Lehrbuch der Patrologie 2 (1883) 337 (gestützt auf Ceillier).
(13) Institutiones Patr. 2, 1, S. 54 und 209 f. Oeniponte 1896.
(14) Der Dialog 8.

ist nichts bekannt, und daß Atticus den Verfasser des Dialogs nicht sollte gekannt haben, ist ebenfalls nicht leicht anzunehmen, denn niemand hatte ein größeres Interesse daran, den Urheber einer solchen Anklage zu kennen, als er.

Eine Reihe äußerer Umstände sprechen also entschieden gegen Palladius.

Demgegenüber hat die neuere Untersuchung, gestützt auf eine genaue philologische *Wort- und Sprachvergleichung*, so viele Ähnlichkeiten und Verwandtschaftszeichen zwischen dem Dialog und der Historia Lausiaca zu Tage gefördert, daß die Annahme wohl begründet erscheint, es könnten *beide Schriften von ein und demselben Verfasser* stammen. In dieser Hinsicht gebührt das Hauptverdienst den Untersuchungen des Abtes C. Butler O. S. B., der sich zuerst in den Chrysostomica (1908), dann ergänzend in den Palladiana Nr. III mit der Frage befaßte. — Das Beweismaterial Butlers wurde noch ergänzt durch H. Moore (15) in seiner englischen Übersetzung des Dialogs und durch R. Reitzenstein. (16) Letzterer gibt jetzt entgegen seiner früheren Ansicht die Identität des Verfassers für beide Schriften, den Dialog und die Historia Lausiaca, als »äußerst wahrscheinlich« zu, glaubt aber, annehmen zu können, daß dieser Verfasser beider Schriften jedenfalls *nicht* Palladius von Helenopolis sei. Vielleicht, meint Reitzenstein, hat man aus Sokrates 4, 23 geschlossen, Palladius sei der Verfasser der Hist. Laus., worauf man weiter aus der sprachlichen Übereinstimmung beider Schriften auch auf Palladius als Verfasser des Dialogs schloß. Die doppelte Vermutung kam dann als Tatsache in die Handschriften. (17)

Dagegen weist Butler (Palladiana 144 ff.) mit Recht darauf hin, daß die Angaben, die der Dialog, Sokrates, Sozomenus und Photius über Palladius machen, genau mit dem übereinstimmen, was die Hist. Laus. über ihren Verfasser sagt, und daß die Mehrzahl der Handschriften der Hist. Laus. den Palladius als Verfasser angeben, nur ganz wenige den Heraklid.

In Summa: Ein absolut stringenter Beweis für die Autorschaft des Palladius für H. L. und D. liegt zwar nicht vor; aber ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit spricht dafür. — Der Beweisführung Butlers haben sich auch Bardenhewer (GAL 4, 154) und Christ-Stählin (GGL II, 2, (1394) angeschlossen. — Neue kritische Ausgabe: Palladii Dialogus De Vita S. Jo. Chrysostomi ed. with revised text, introduction, notes, indices and appendices by P. R. Coleman-Norton. Cambridge 1928. — Da Norton die Paginierung der PG glücklicherweise in seine Ausgabe mit aufnahm, konnten in meinen Noten alle Palladius-Zitate unverändert gelassen werden.

5. Marcus Diaconus, Vita Porphyrii ep. Gazensis († 420)

Einen sehr wichtigen, weil zeitgenössischen Teilbeitrag zum Leben des heiligen Chrysostomus liefert die Reisebeschreibung des Diakons Marcus von Gaza vom Jahre 420 zirka. — Im März 398 schickte ihn sein Bischof zum erstenmal nach Konstantinopel, wo er mit dem neuen Patriarchen Johannes (Chrysostomus) zu tun hatte. Das zweitemal kam er dahin als Begleiter seines Bischofs im Frühjahr 401. — Was sie daselbst alles erlebten, beschreibt er treuherzig im Leben seines von ihm hochgeschätzten Bischofs. Zwischen dem letzten Besuch und der Abfassungszeit der Vita liegt allerdings ein Zwischenraum von achtzehn bis neunzehn Jahren, also Zeit genug, um kleine Ungenauigkeiten zu erklären (z. B. 38, 24: Geburt und Ernennung des Theodosius jr. zum Augustus). Inwieweit die Unterredungen, die er und sein Bischof mit Chrysostomus und der Kaiserin Eudoxia hatten, auf bloßer Erinnerung oder auf alsbald gemachten Aufzeichnungen beruhen, läßt sich schwer entscheiden. Inhaltlich darf man sie sicher für zuverlässig halten.

(15) The Dialogue of Pall. London 1921.
(16) Historia monachorum und Hist. Laus. in den Anmerkungen.
(17) Historia monachorum etc. 6.

Die erste kritische *Ausgabe* stammt aus dem Bonner philologischen Seminar (Leipzig 1895). Historische und grammatische Fragen dazu behandelte A. Nuth (Bonn 1897).

6. *Sokrates, Historia Ecclesiastica (ca. 440)*

Der katholischen und kirchlichen Dingen nicht sehr nahestehende Kirchenhistoriker Sokrates fand die Person und die Geschicke des Chrysostomus für wichtig genug, fast ein ganzes Buch seiner Kirchengeschichte damit auszufüllen. Die Kapitel 6, 2—23 und 7, 25 und 45 enthalten eine ganze Biographie des großen Bischofs. Neben einer Reihe von Einzelheiten, die nur von ihm berichtet werden (etwa 26), weist Sokrates auch eine ganze Anzahl (ca. 20) von Fehlern auf, die auf mangelhafte Informationen zurückgehen. Wirklich glaubwürdig ist er nur da, wo er durch andere Quellen bestätigt wird. — Den Dialog des Palladius kannte er nicht.

Ausgabe: PG 67, 661 ff. = editio Valesius-Reading vom Jahre 1720.

Literatur: 1. Geppert, die Quellen des... Sokrates 79—80. — 2. Sp. Lambros, Eine neue Fassung = Byz. Zeitschrift 4 (1895) 481—6. — 3. Jeep, Quellenuntersuchungen. — 4. Christ-Stählin, GGL II, 2, 1434—5. — 5. O. Bardenhewer, GAL 4, 137. — 6. P. Maas, Libanios und Chrysostomos l. c. 1912, II, 1126. — 7. Blondel, De la Primauté 1247—8.

7. *Sozomenus, Historia Ecclesiastica (ca. 439—450)*

Der Nachahmer des Sokrates widmet Chrysostomus die Kapitel 8, 2—24, 26 und 28. Seine Nachrichten enden mit dem Tode des Chrysostomus. Von der Eintragung in die Diptychen und der Übertragung der Reliquien schweigt er. Seine nachweisbare Hauptquelle ist Sokrates. Aber auch über eigene Informationen verfügt er, und im ganzen zeigt er sich speziell über Chrysostomus merklich besser unterrichtet als Sokrates. Gegenüber diesem bietet er ca. siebenundfünfzig eigene Einzelnachrichten und bedeutend weniger Irrtümer (nur etwa sieben). — Den Dialog des Palladius kennt auch er nicht, wohl aber die Historia Lausiaca (Vgl. Schoo 41—58). Von Chrysostomus erwähnt er die Schrift: Ad Theodorum lapsum. Die zwei Briefe des Papstes Innozenz I. an Chrysostomus und seinen Klerus (8, 26) dürfte er von einem »Johanniten« erhalten haben. An drei Stellen beruft er sich ausdrücklich auf mündliche Informationen.

Die *Glaubwürdigkeit* des Sozomenus ist entsprechend seinen besseren Informationen auch größer als die des Sokrates. Gleichwohl war Sozomenus viel weniger verbreitet und bekannt als Sokrates. Georg Alexandrinus z. B. schrieb fast den ganzen Sokrates aus, kannte aber den Sozomenus nicht.

Ausgabe: PG 67, 1513 ff. = ed. Valesius-Reading 1720.

Literatur: 1. Sarrazin, De Theodori lect. hist. l. c. 165 ff. — 2. Bidez, La tradition manuscrite. — 3. Schoo, Die Quellen des... Sozomenus 18. — 4. Jeep, Quellenuntersuchungen n. VIII, 137 bis 154. — 5. Vgl. Blondel, 1247—8. — 6. Stilting n. 24. — 7. Christ-Stählin II, 2, 1435—6. — 8. Bardenhewer, GAL 4, 141 ff.

8. *Theodoret: a) Historia Ecclesiastica (ca. 448—9)*

Was Theodoret über seinen Landsmann berichtet, ist äußerst dürftig (5, 27—36). Zeitraubende Nachforschungen hat er offenbar keine angestellt. Gerade über die Jugendzeit des Chrysostomus in Antiochien sagt er, obwohl selbst Antiochener, nichts. Die Namen der Hauptbeteiligten an der Chrysostomus-Tragödie, wie z. B. Eudoxia, Theophilus, Acacius, Antiochus, Severian, nennt er nichteinmal. Den des Kaisers Arkadius erwähnt er nur, um ihm ein recht unverdientes Kompliment zu machen (5, 27). Eigene neue Nachrichten bringt er nur drei (5, 30—32 und 36). Irgendwelche wörtliche Anlehnungen an frühere Quellen lassen sich nicht nachweisen. Vielleicht hat er Sozomenus gekannt (in 5, 32 und 35 = Sozom. 8, 4 und 9, 1 und 3). — Die Kürze des Theodoret war

beabsichtigt: er wollte sonst verdienstvolle Bischöfe nicht bloßstellen (5, 34) und sich wohl auch am Hofe keine Ungunst schaffen zu einem Zeitpunkt, da er seiner sehr bedurfte.

Ausgaben. 1. PG 82, 1256—69 = ed. J. L. Schulze vom Jahre 1769. — 2. L. Parmentier: Theodoret, Kirchengeschichte = Die griech.-christl. Schriftsteller Bd. 19 (1911) 328—339.

Literatur. 1. Güldenpennig, Die Kirchengeschichte des Theodoret. — 2. Jeep, Quellenuntersuchungen 154—6. — 3. Christ-Stählin 1479. — 4. Bardenhewer 4, 219.

b) fünf Lobreden auf Chrysostomus

sind im Original verloren. — Photius, Bibl. 273 (104, 229—235) hat einige Auszüge erhalten, die biographisch nichts Neues bieten.

NB. Die Lobrede des Proklus, Patriarchen von Konstantinopel (434—446), der die Reliquien des Heiligen nach Konstantinopel übertragen ließ, ist nur lateinisch erhalten (65, 827—834). Sie enthält keine neuen biographischen Angaben, und außerdem steht ihre Echtheit nicht fest.

9. Philostorgius, Historia Ecclesiastica (ca. 425—433)

war Arianer und lebte von 388 an in Konstantinopel, war also höchstwahrscheinlich Augenzeuge der Chrysostomusereignisse gewesen. Da Chrysostomus mit den Arianern in Konstantinopel in Konflikt geriet, so darf man mit Recht annehmen, daß Philostorgius ihm einige Kapitel gewidmet haben wird. Leider sind aber von dieser Kirchengeschichte nur Fragmente erhalten, in denen nicht von Chrysostomus, wohl aber von Arkadius, Eudoxia, Eutropius, Tribigild und Gainas die Rede ist. Doch gilt Philostorgius nicht als besonders zuverlässig.

Ausgabe der Fragmente von J. Bidez, Philostorgios Kirchengeschichte = Griech.-christl. Schriftsteller Bd. 21 (1913) 134—139. — Vgl. Jeep, Quellenuntersuchungen I.

10. Zosimus, Nova Historia (ca. 450—500)

Inhalt: Buch 5, Kp. 23 und 24 (Bruchstück), beginnt mit der Feindschaft der Eudoxia gegen Chrysostomus und endet mit dem Kirchenbrand. Der *Verfasser* ist wahrscheinlich identisch mit dem heidnischen Sophisten Zosimus aus Gaza, der unter Kaiser Zeno getötet wurde (473—491). — Als *Quelle* diente ihm bis zum Jahre 404 Eunapius, »mit dem er den grimmigen Haß gegen alles Christliche teilt« (Rauschen, Jahrbücher 9), und Olympiodor. Insofern spiegelt Zosimus die Stimmung von Zeitgenossen wider. Seine Glaubwürdigkeit ist leider sehr gering; denn er ist ausgesprochen parteiisch, unkritisch und dazu recht schlecht unterrichtet.

Ausgaben: 1. I. Bekker in den Bonnern Scriptores histor. Byzant. 1837 (S. 278—280). — 2. L. Mendelsohn, Lipsiae 1887 mit Prolegomens und krit. Apparat (S. 243 ff.).

Gelegentliche Erwähnungen und Urteile über Chrysostomus finden sich noch in den Briefen

11. des heiligen Nilus († ca. 430)

Epist. I, 309; II, 183, 265, 293; III, 13, 199, 279 (PG 79, 193 ff.). — Über persönliche Beziehungen des heiligen Nilus zu Chrysostomus ist nichts bekannt. Erst das Chronicon des Georg. Hamartolus (IV. CCII = PG 110, 733 B) aus dem neunten Jahrhundert nennt Nilus, Isidor von Pelusium und andere »Schüler« des Chrysostomus. Ebenso, auf Georg gestützt, Nicephorus Kallistus HE 14, 53 (146, 1252 A). Das kann nur in dem Sinn verstanden werden, wie jeder fleißige Leser des Chrysostomus auch heute noch ein »Chrysostomus-Schüler« genannt werden kann. Eigentlicher Lehrer einer Schule war Chrysostomus nie, weder in Antiochien noch in Konstantinopel.

12. des heiligen Isidor von Pelusium († ca. 440)

Epist. I, 152, 156, 310; (II, 42); IV, 224 (PG. 78, 288 ff.). — Von seiner angeblichen Schülerschaft gilt dasselbe, wie von der des heiligen Nilus. Interessant und wichtig ist, daß Nilus (III, 199) und Isidor (I, 152) die eigentliche Schuld an der Tragödie des Chrysostomus nicht der Eudoxia, sondern den Bischöfen zuschreiben. — Vgl. Bouvy, S. Jean Chrysostome et S. Isidore l. c. 196—201.

Wichtige Nebenquellen sind:

13. Collectio Conciliorum, ed. Mansi 2 und 3.

14. Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen et P. Meyer, Berlin 1905.

15. Diodor Tarsensis (?) = T. u. U. 21 (1901).

16. Julian imp., Opera ed. Hertlein. Lipsiae 1875—76.

17. Libanii, Opera rec. R. Förster. Lipsiae 1903 ff.

18. Basilius Mg., Opera (varia) (PG 29—32).

19. S. Gregor Naz., Carmina (Pg. 37, 1022 ff., 1542 ff.).

20. Justiniani imp., Novellae ed. Zachariae a Lingenthal. I. Lipsiae 1881.

21. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye S. J., Bruxellis 1902 (= Propylaeum ad. Acta Sanctorum Novembris).

22. Itinerarium Antonini Piacentini (VI—IX s.), ed. Gildemeister, Berlin 1889.

23. Monumenta Germaniae, Auctores antiquissimi Bd. 9, 11 und 13 (Chronica minora).

B. DIE BYZANTINISCHEN BIOGRAPHEN (vom 7.—11. Jahrhundert)

1. Martyrius (Patriarcha Antiochenus?)

Die älteste, eigentliche Biographie des Chrysostomus ist die des Martyrius. (18) Nur Anfang und Schlußteil sind bis jetzt veröffentlicht. (19) Der Verfasser gibt sich als Zeitgenossen des Chrysostomus und als Augenzeuge der Ereignisse aus. (20) Er zweifelt sogar, ob Chrysostomus schon tot sei. (21) Das legt die Datierung des Martyrius auf annähernd die gleiche Zeit nahe, wie die des Dialogs von Palladius. Indes bringt die Lesung und Prüfung des ganzen Textes eine Enttäuschung. Martyrius hat den Palladius gekannt und nachgeahmt und hat auch den Sozomenus benützt, vermutlich auch die dem heiligen Proklus zugeschriebene Oratio in S. Jo. Chrysostomum

(18) Bis jetzt nur aus zwei Handschriften bekannt: 1. Paris BN 1519 (s. XI) 453r—536 (unter dem Namen des Metaphrastes). 2. Venedig, Marc. gr. Cl. VII. Cod. XXXIV (ol. Nanianus 145) (s. XII). Diese Handschrift ist unvollständig. Die Vita wird demnächst erscheinen.

(19) Den Anfang der Vita gibt Mingarelli, Graeco Codices 337—8, den Schluß PG 47, XLII—LII.

(20) Cod. Paris. 490r, 495v, 497v, 500r, 502r, 520r.

(21) Ebd. 530r, 533r (= PG 47, XLVI n. 4).

n. 3 (65, 832 B) oder THEODORET, Oratio 5 (104, 233 A). Es ist daher unmöglich, die Vita des Martyrius früher anzusetzen, als etwa auf die Mitte des fünften Jahrhunderts. Die scheinbaren Merkmale der Gleichzeitigkeit mit Chrysostomus beruhen also lediglich auf literarischer Fiktion. Es handelt sich hier offenbar um eine bloße stilistische Bearbeitung des Stoffes, der aus Palladius und den anderen Quellen bekannt ist. Die Bearbeitung selbst ist so gehalten, daß die Sprachform völlig selbständig und neu ist und nur ganz selten und in geringem Maße wörtliche Entlehnungen festzustellen sind. Chronologisch würde nichts im Wege stehen, die Zueignung an den Patriarchen Martyrius von Antiochien († 471) für richtig anzusehen. Nur wäre es merkwürdig, daß man in Antiochien nichts Besseres über den Gegenstand sollte gewußt und hervorgebracht haben. — Für einen halbwegs sicheren chronologischen Endtermin konnte ich keine Anhaltspunkte finden.

Wunderberichte bringt Martyrius keine. Das einzig Neue in ihm ist die angebliche Geschichte mit dem Weinbad als Liebeszauber (Cod. Paris. 1519, S. 499v—500r). Damit schwindet leider auch der historische Quellenwert, den man auf Grund des bisher gedruckten Fragmentes dem Martyrius zuschreiben konnte. (22)

2. *Theodor von Trimithus (ca. 680)*

Eine ganz eigenartige Stellung in der Reihe der byzantinischen Chrysostomus-Biographien nimmt die kurze Vita ein, die einem Theodor von Trimithus auf der Insel Cypern zugeschrieben wird. — Theodor kennt oder nennt wenigstens den PALLADIUS, Dialogus (in n. 2), von dem er ausdrücklich sagt, er sei auch der Verfasser der Historia Lausiaca. Ein Vergleich von Theodor n. 3 (Ἰωάννης οὖν ff.) mit Palladius 5 (col. 18: Ἰωάννης οὗτος) beweist auch, daß er den Dialog tatsächlich benützte. — Vgl. auch Theodor 4 mit Dialog 5 (col. 19). — Gleichwohl hat Theodor von Palladius im ganzen kaum Gebrauch gemacht, sondern sich im Gegenteil so viele willkürliche Behauptungen und direkte Erfindungen (23) unter dem Scheine historischer und quellenmäßiger Darstellung erlaubt, daß man sich nur dem Urteil von Stilting (n. 31) anschließen kann, der sagt: »Tot tamque apertis figmentis Vitam illam foedavit, ut eam sine taedio non potuerim perlegere.« — Der Lebensabriß ist tatsächlich historisch wertlos. — Die Biographenliste des Anonymus (Savile 8, 293) kennt den Theodor nicht.

Die elf Briefe, die angeblich von Kaiser Arkadius und Eudoxia, sowie von Kaiser Honorius, Papst Innozenz und Patriarch Theophilus stammen, sind entweder von Theodor erfunden, oder aus einer schon existierenden Quelle, die auf frühere Erfindung zurückgeht, entnommen worden. Fünf davon kehren auch in der Vita des Georg Al. (in erweiterter Textgestalt) und dem von Georg abhängigen Anonymus wieder. — Ein Vergleich der verwandten Stellen bei Theodor und Georg spricht eher für die Priorität des Theodor, sodaß Georg Al. auf ca. 700 angesetzt werden muß.

Die Art, wie der heilige Epiphanius im Gegensatz zur Wirklichkeit bei Theodor 24 plötzlich als unerschrockener Verteidiger des Chrysostomus gegen Eudoxia auftritt, paßt ganz gut zu Cypern als *Entstehungsort.*

Ausgaben: 1. Card. A. MAI, Bibliotheca Nova PP. VI, 262. — PG 47, LI—LXXXVIII. — 2. Eine vulgärgriechische Übersetzung gab heraus EMMAN. DIODOPULOS, Athen 1895 (S. 5—44). Varianten aus Paris. B. N. 1169 (s. X) veröffentlichte K. J. DYOBOUNIOTIS Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θελογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθήνησι Πανεπιστημίου 1 (1926) 345—375.

(22) BAUR, S. Jean Chrysostome 39.

(23) So behauptet er (n. 1), Chrysostomus sei von einem Bischof BAITANOS in Amida getauft worden und ein Bischof POIMENIOS von Antiochien habe ihn zum Lektor geweiht. Dann habe Chrysostomus als Bischof die Kaiserin Eudoxia von der Kirchtür zurückweisen lassen (n. 15) und sei später persönlich auf der Eichensynode erschienen, um sich zu verteidigen (n. 21) usw.

3. *Georg Alexandrinus (ca. 700)*

Mit Georg, den man bis jetzt mit dem Patriarchen Georg von Alexandrien († ca. 630) identifizierte, beginnt ein *Zyklus von Biographien*, die alle miteinander in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Es sind: Georg, Leo Imperator, Anonymus und Metaphrastes. Der Vita des Georg dienten als *Quellen:* Die Schriften des Chrysostomus, Palladius-Dialogus, Sokrates, Theodoret und wahrscheinlich auch Theodor von Trimithus. (24) Diese Quellen sind fast durchweg *wörtlich* abgeschrieben und zu einem mehr oder weniger harmonischen Ganzen verschmolzen. Zwischenhinein bringt Georg noch eine ganze Anzahl von Kapiteln, die nur *Tugend- und Wunderberichte* über Chrysostomus enthalten und dem byzantinischen Heiligentyp der späteren Zeit entsprechen. Diese Berichte sind vermutlich von Georg frei erfunden worden.

Die *Abfassungszeit* wird äußerlich durch zwei Tatsachen bestimmt. Georg hat aller Wahrscheinlichkeit nach den Theodor von Trimithus benützt, der um 680 anzusetzen ist. Damit ist der Anfangstermin gegeben. Als Endtermin ergibt sich das Jahr 725, weil Johannes Damascenus in seiner ersten ca. 726 verfaßten Oratio de imaginibus (PG 94, 1277) ein wörtliches Zitat aus Georg Kp. 27 (192, 4) bringt. Also liegt die Abfassungszeit zwischen 680 und 725.

Der *Verfasser* kann also nicht ein um 630 verstorbener Patriarch von Alexandrien gewesen sein. (25) Wohl aber war er ein literarisch gebildeter Priester und Mönch, ein ausgesprochener Anhänger Roms (vgl. Kp. 7, 26, 45, 49, 65, 68—70; vgl. Theodor Trim.), sowie ein Freund der Bilderverehrung (Kp. 27. Savile 192, 4).

Der *Ort* der Abfassung ist sicher nicht Antiochien, auch nicht Alexandrien und nicht Konstantinopel.

Ausgabe: Savile, Chrysostomi Opera omnia Bd. 8 (Etonae 1612) 157—265.

Literatur: Chr. Baur, Georg Alexandrinus = Byzantin. Zeitschr. 27 (1927) 1—16.

4. *Kaiser Leo VI., der Weise (886—911)*

Sein Λόγος ἐγκωμιαστικός ist eine freie, verkürzte Wiedergabe des Georg Alexandrinus. Selbständig hat er keine Quellen benützt. Irgend ein eigener, sachlicher oder literarischer Wert kommt seiner Arbeit nicht zu. Der Bios schließt, wie Metaphrastes, mit dem Tode und der Beisetzung des Chrysostomus in Cumana.

Ausgabe: Savile l. c. 267—290 = PG 107, 228—292.

5. *Anonymus (ca. 950)*

Die Vita des Anonymus fußt hauptsächlich auf Georg Al., den er auch in seiner dem Bios vorausgeschickten Liste der Biographen und Lobredner aufführt. — Etwa siebzehn Kapitel des Georg fehlen im Anonymus. Dafür hat er den Georg auch öfter erweitert. Vor allem aber schreibt er ein besseres Griechisch und ist weniger weitschweifig.

Abfassungszeit: Der Anonymus schrieb längere Zeit nach dem Tode des Patriarchen Methodius I. (843—847), der im Kp. 53 als der »damalige Patriarch« bezeichnet wird, und wenigstens *nach* dem Regierungsantritt des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos (912—959), dessen Enkomium auf Chrysostomus als letzte Nummer in seiner Biographenliste erwähnt wird (Savile 293); aber auch

(24) Der Anonymus (Savile 293) behauptet, Georg Al. habe Aufzeichnungen des heiligen Cyrill von Alexandrien und andere Schriftsteller benützt. — Das ist sicher unrichtig betreffs Cyrill.

(25) In der Liste der Patriarchen von Alexandrien bei Nicephorus Cstpl. Chronographie ist ein Patriarch Georg genannt, als neunundvierzigster Patriarch und als Nachfolger des Johannes Eleemosynarius. Er soll elf Jahre regiert haben. — ed. Niebuhr 1, 781.

vor Metaphrastes, der in der angeführten Liste noch nicht erscheint. — Man kann daher mit Stilting (n. 30) die Zeit des Anonymus um die Mitte des zehnten Jahrhunderts ansetzen.

Der Anonymus schrieb sicher in *Konstantinopel*, über dessen Topographie und Geschichte er sich sehr gut orientiert zeigt (vgl. Kp. 53, 73, 96). Auch ist Konstantinopel für ihn »Das neue Rom« (Kp. 129; S. 365, 29).

Der *Verfasser* war, nach Kp. 8, 9, 53 und 74 zu schließen, Mönchspriester, vielleicht Klostervorsteher in Konstantinopel.

Ausgabe: Savile 8, 293—371.

6. Symeon Metaphrastes (Ende des 10. Jahrhunderts)

Nach Erhards Forschungen gehört die Vita Symeons sicher zu den echten Texten des Metaphrastes. Die Bibliotheca Hagiographica Graeca (2. Aufl., S. 122 n. 6) läßt den Namen Metaphrastes weg. Vgl. ebd. die Synopsis Metaphrastica 282.

Quellen: 1. Zwischen *Anonymus und Metaphrastes* besteht eine enge textliche *Verwandtschaft*, was eine vergleichende Gegenüberstellung einzelner Kapitel ohne weiteres klarlegt. — 2. Die Kapitel 123—150 des Anonymus entsprechen größtenteils den Kapiteln 65—72 des Georg Al.; sie fehlen aber bei Metaphrastes, der mit dem Tod und Begräbnis des Chrysostomus schließt. Also hat A. den G. auch selbständig benützt. — 3. Die Kapitel 25, 26, 47, 54, 55 des G. fehlen gemeinsam bei A. und M. — 4. Die Kapitel 30, 31 und 45 des M. stehen zwar bei G. (37—39, 63), fehlen aber im A. Also hat M. den G. auch direkt benützt. — 5. Die Kapitel 8—9, (27—29?), 35—38, 45—54, 56, 57, (59—61?), 62—64, 66 67, 69—71, 74, 77—79, 84, 86, 87, (88, 89?), (91, 92?), 95, (97, 98?), 107, (111, 114, 115?) des A. fehlen sowohl bei M. wie bei G. Also hat A. auch selbständig erweitert. — 6. Die Kapitel (19?), 26, 30, (55, 58?), 72, 73 des A. fehlen bei G. und stehen bei M.

Aus der bloßen Stoffauswahl läßt sich ein sicherer Schluß auf das Abhängigkeitsverhältnis zwischen A. und M. nicht ziehen. Wohl aber gibt die Stoffverwertung im einzelnen deutliche Fingerzeige. So bieten z. B. Kp. 31 des A. und Kp. 15 des M. die engsten sprachlichen Parallelen. Während aber der A. sachlich das Kp. 26 des G. ausschrieb und dabei auch einen Brief des Kaisers Arkadius aus G. übernahm, fehlt letzterer bei M. Wollte man also die Priorität des A. leugnen, so müßte man die recht unwahrscheinliche Annahme machen, daß der A. sachlich sich auf G. stützte und gleichzeitig sprachlich sich ganz eng an M. anlehnte. (26)

Die reine Sprachvergleichung zwischen A. und M. ergibt, daß der A. eine sprachlich selbständige, meist verkürzende, einigemale auch erweiternde Neubearbeitung des G. darstellt, während M. wieder den A. sprachlich und stilistisch verbessert und häufig kürzt, besonders am Schluß, wo er alles ausläßt, was in A. (und G.) auf den Tod und das Begräbnis des Chrysostomus folgt.

Es kann daher kaum einem Zweifel unterliegen, daß M. später anzusetzen ist als A. — Das steht in Einklang mit dem auch anderwärts für M. gewonnenen Zeitansatz. Nach M. Jugie (27) wäre M. erst ums Jahr 1000 gestorben.

Ausgaben: 1. Savile 8, 373—428. — 2. PG 114, 1045—1209.

(26) Vgl. Baur, S. Jean Chr. 47.

(27) Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Met. = Echos d'Orient 22 (1923) 5—10.

7. *Nicephorus Kallistus (14. Jahrhundert)*

Nicephorus hat die Partien seiner Kirchengeschichte, die über Chrysostomus handeln (Bch. 13, Kp. 2—34, 36, 37; Bch. 14, Kp. 25—28, 43) *kompiliert* aus Sokrates, Sozomenus, Vita Olympiadis, Georg Al., Metaphrastes und Cosmas Vestitor. — Irgendwelchen eigenen historischen Wert besitzt Nicephorus nicht. (28) — Seine hauptsächlichen Irrtümer sind aufgezählt bei Blondel 1248 und 1252—53.

Ausgaben: PG 146, 928 ff. — Vgl. Jeep, Quellenuntersuchungen 100—105. — Baur, S. Jean Chrysostome 48.

NB. Das griechische »*Menologium*« *Basilii imp.* berichtet zum 27. Januar (PG 117, 281—4) den Tod des Chrysostomus fast mit den gleichen Worten und Zügen wie Palladius.

C. DIE GRIECHISCHEN CHRONISTEN

1. Das *Chronicon Paschale* (PG 92, 781: ad annum 404) von einem Geistlichen unter Patriarch Sergius (610—638) verfaßt, bietet als Neuheit nur die Angabe, daß der Kirchenbrand in Konstantinopel an einem Montag um die sechste Stunde ausgebrochen sei; daß Arsacius an einem Montag (25. Juni 404) geweiht wurde, daß der große Hagel an einem Freitag um die achte Stunde im Monat Hyperberetaios niederging und daß Eudoxia am Donnerstag den 6. Oktober starb und am Mittwoch den 12. Oktober beigesetzt wurde. — Die Daten dürften genau sein und aus den »Fasten-Annalen« stammen, die dem Chronicon Paschale für die Zeit bis auf Kaiser Leo als Hauptquelle dienten. — Vgl. Krumbacher, BL 337 ff. — H. Gelzer, Sextus Junilius Africanus 2, 138 ff.

2. Die *Chronographie des Theophanes* (PG 108, 205, 212 ff. und ed. Boor, Theophanis Chron. 1, 72, 75 ff.) aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts (ca. 810—815) schöpft ihr Wissen über Chrysostomus hauptsächlich aus Sozomenus, aber auch aus Sokrates und Theodoret. Zeitgeschichtlich interessant ist besonders die Bemerkung des Theophanes: Die Tatsache, daß Chrysostomus nicht bloß Konstantinopel, sondern auch Thrakien, Asien und den Pontus »erleuchtet« habe, beweise, »daß der Bischof von Konstantinopel auch schon vor dem Konzil von Chalcedon (451) über diese Kirchen herrschte« (ed. Boor 1, 77).

Vgl. *Anastasius Bibliothecarius*, Historia Ecclesiastica ex Theophane in PG 108, 1222—3.

Literatur: Krumbacher 342 ff. — Sarrazin, De Theodoro Lectore... 172—179.

NB. *Nicephorus Constantinopol. Patriarcha* (805—815) erwähnt Chrysostomus in seiner *Ecloge* Chronographiae in der Liste der Bischöfe von Konstantinopel Nr. 33 (PG 100, 1045).

3. Das *Chronicon des Georg Hamartolus* (ca. 866—867) (PG 110, 713, 728 ff. und 744) schöpfte über Chrysostomus hauptsächlich aus Sozomenus, Palladius, Theophanes, Malalas und Georg Al. 71 (oder wahrscheinlicher aus Joh. Moschus PG 87, 2992—3). — Neben einigen sachlichen und chronologischen Irrtümern stellt er als erster die Behauptung auf, die Bischöfe Palladius, Proklus, Brisson und Theodoret, sowie die Mönche Marcus (= Diaconus Gazensis?), Nilus und Isidor von Pelusium seien »Schüler« des Chrysostomus gewesen. Die unmögliche Behauptung will seitdem nicht mehr aus der Literatur verschwinden.

NB. Die *Chronographie des Malalas* (lib. 13 = PG 97, 520) erwähnt Chrysostomus selber nicht. Sie sagt nur vom Kaiser Arkadius, er sei ein Mann von »scharfem Verstande und geschäftsgewandt«

(28) Dafür zeugt seine Bemerkung in seiner HE 13, 2 (146, 933 CD) von einer rührenden Liebe und Dankbarkeit gegen Chrysostomus.

gewesen! — GELZER, Sextus Junilius 2, 129 nennt diese Chronographie »ein elendes Elaborat«, was richtig ist.
Das Fragment des *Johannes Antiochenus* (C. Müller, Fragmenta Hist. Gr. 4, 610) bringt nur einmal den Namen des Chrysostomus.

In den nachfolgenden Chroniken verliert sich jede Spur einer ursprünglichen Quellenüberlieferung. Gleichzeitig vermindert sich die historische Zuverlässigkeit der einzelnen Angaben.

4. *Eutychius Alexandrinus, Annales* (ca. 937 verfaßt) enthält in seinen Angaben über Chrysostomus (111, 1027—1030) trotz ihrer Kürze zahlreiche und große Irrtümer.

5. *Georg Cedrenus, Compendium Historiarum* (ca. 1100 verfaßt = 121, 624—636) schreibt hauptsächlich den Georg Hamartolus aus, benützt aber auch Theophanes Chronographia (und Palladius?).

6. *Joannes Zonaras, Annales* 13, 20 und 22 (ca. 1118—1150: = 134, 1180—81 und 1188) benützte Georg Cedrenus und Theophanes.

7. *Michael Glykas, Annales IV* (Ende des 12. Jahrhunderts = 158, 484) schrieb Georg Cedrenus und Zonaras aus und benützte auch (direkt oder indirekt) Theodor Trim. (No. 30 und 32) oder Georg Al. (60 und 70). — Vgl. Blondel 1251—52.

8. Die *Chronographia synoptica* des *Joel* (ca. 1200—1260; = 139, 261) enthält nur zwei kurze Bemerkungen, die jedenfalls aus Georg Hamartolus stammen.

9. *Suidas*, Lexikon (11. Jahrhundert = 117, 1282—83) schöpft aus Hieronymus, De viris illustribus 129, aus Georg Hamartolus (CCII n. 9—13 = 110, 729—732) und aus eigener Kenntnis (bezw. Unkenntnis) der Schriften des Chrysostomus.

10. Die kurze *Epitome Vitae* (Inc. Τὸ μὲν γένος ἦν = 47, LXXXVII) ist nach Autor und Entstehungszeit nicht bestimmt. (Vgl. BHG 874. — DOBSCHÜTZ = Byzant. Zeitschr. 12 (1903) 542). Jedenfalls ist sie spätestens im elften Jahrhundert entstanden, da sie bereits im Cod. Vat. gr. 808 (s. XI) 183—84 vorliegt.
NB. Die in einigen Handschriften enthaltene *Epitome Vitae* (Inc. Ὁ μέντοι θεῖος Χρυσόστομος) ist aus dem Kp. 19 des Metaphrastes entnommen (Savile 391, 39 — 392, 20).

11. Die verlorengegangene *Kirchengeschichte des Theodor Lector*, geschrieben nach 518, war in ihren ersten vier Büchern vom Jahre 323 bis ca. 430 nur eine Kompilation aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret. Cassiodor hat sie für die ersten Teile seiner Historia tripartita lediglich übersetzt. — Vgl. BIDEZ, La tradition manuscrite ... 35—81; JEEP, Quellenuntersuchungen n. X, S. 157—59.

12. Das *Fragmentum historicum* eines unbekannten Verfassers (hersg. von Kard. A. MAI, Spicilegium Roman. II. P. II. S. 11 ff., abgedruckt in PG 85, 1812—13) berichtet über Chrysostomus erst von der Zeit der Verbannung an und da ungenau. Den Namen des Vaters der Olympias (= Seleucus) kann er nur aus der Vita Olympiadis 2 geschöpft haben, ist also später als diese. Die Abschiedsszene des Chrysostomus von Olympias und ihren Gefährtinnen wird aus Palladius 10 (eventuell aus Georg Al. 56) stammen. Den Brand der Kathedrale läßt er vom *Altare* ausgehen.

13. Das Fragment des *Joannes Antiochenus* nennt in N. 189 (ed. Müller, Fragmenta Histor. Gr. IV, 610) nur einmal den Namen des Chrysostomus in Verbindung mit Eutropius und erwähnt in N. 190 (S. 610—611) den Aufstand des Gainas.
14. Der *Synesius* Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας (geschrieben zwischen 399 und 413; ed. Krabinger, Sulzbach 1835) will E. GAISER auf die Geschichte des Gotenführers Gainas deuten. Doch

ist die Deutung zu unsicher. Für eine Chrysostomusbiographie kommt Synesius nicht in Betracht. — *Literatur:* 1. E. Gaiser, Des Synesius von Cyrene ägypt. Erzählungen. Wolfenbüttel 1886. — 2. W. v. Christ, Gr. L. 6. Aufl., II, 2, 1399.

NB. 1. Die *Vita Olympiadis*, von einem Unbekannten in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfaßt (so nach Bousquet; nach Delehaye zwischen 408 und ca. 630). Der in Konstantinopel lebende Verfasser hat zwar die Geschichte des »Klosters der heiligen Olympias« gut gekannt, diese selbst aber und auch Zeitgenossen von ihr nicht mehr gesehen. Alles, was er über die Person der Olympias bringt und über ihre Beziehungen zu Chrysostomus, ist aus Palladius, Dialogus und Historia Lausiaca entnommen. Die Vita besitzt also für Chrysostomus keinen eigenen Quellenwert, und ihre Abfassung kann wohl kaum vor 450 angesetzt werden (Kp. XI der Vita ist späterer Zusatz). Da der Beiname »Chrysostomus« noch nicht vorkommt, so wird man auch nicht leicht über ca. 550 hinausgehen dürfen.
Ausgaben: v. Delehaye = Analecta Bolland. 15 (1896) 400—423. — Eine französische Übersetzung von Bousquet steht in der Revue de L'Orient chrétien 11 (1906) 225—250. — Vgl. Baur, S. Jean Chrys. 59.

NB. 2. Die *Narratio Sergiae de translatione S. Olympiadis* (Analecta Boll. 16 (1897) 44—51) stammt von Sergia, Äbtissin des Olympiasklosters in Chalcedon, die zur Zeit des Patriarchen Sergius (610—638) lebte. Ihre Quelle war die Vita Olympiadis, deren elftes Kapitel durch Wunderberichte erweitert ist. — Nachrichten über Chrysostomus gibt sie keine. — Vgl. Bousquet, Le recit ... 257.

NB. 3. Der heilige *Gregor von Nazianz* widmete der heiligen Olympias zu ihrem Hochzeitstage ein »Carmen paraineticum« (37, 1542—50), das ein prächtiger christlicher Frauenspiegel ist. Vgl. seinen Brief 193 an Prokop (37, 316—17) vom Jahre 385.

NB. 4. *Ioannes Moschus, Pratum spirituale* Kp. 128 (87, 2992—93; vgl. Blondel 1248) aus dem siebenten Jahrhundert, will von einem Abt Athanasius gehört haben, die Äbtissin Johanna habe diesem erzählt, daß Chrysostomus (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) zu Arabissus bei ihrem Bruder, dem Bischof Adelphius, gewohnt und daß Adelphius in einer Vision gesehen habe, daß Chrysostomus im Himmel höher als alle Kirchenlehrer, unmittelbar neben dem Throne Gottes stehe. — Das Stück dürfte Georg Al. 71 (Savile 8, 254) entnommen sein. Vgl. Anonymus 111 (Savile 358) und 126 (ebd. 364, 15), und Metaphrastes 42 (Savile 423, 11). — Sachlich steht der Angabe gegenüber, daß Chrysostomus selbst in seinem Brief 13 an Olympias (52, 611) bezeugt, er habe zu Kukusus im Hause des Dioscur gewohnt, während der Bischof von Arabissus nicht Adelphius sondern Troilus hieß. Ein Adelphius war erst vom Jahre 451—58 Bischof in Arabissus. Das ganze Stück dürfte erst später ins Pratum Spirituale hineingekommen sein. — Vgl. Tillemont, Mémoires 11, 623, Note 103.

D. BYZANTINISCHE PANEGYRIKEN:

Außer den zeitgenössischen Lobreden auf Chrysostomus von Theodoret und Proklus (?) existieren noch eine Anzahl edierter (und unedierter) Panegyriken aus allen folgenden Jahrhunderten, die selbstverständlich keinen geschichtlichen Eigenwert besitzen. Die edierten sollen hier wenigstens genannt sein:

1. *Cosmas Vestitor* (9. bis 10. Jahrhundert) schrieb mehrere Predigten auf Chrysostomus bzw. das Fest der Übertragung seiner Reliquien nach Konstantinopel. Fünf davon hat K. J. Dyobouniotis

veröffentlicht in der Ἐπετηρὶς ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 2 (1925) 55—83. Die Incipit lauten a) Δεῦτε ἀκούσατε b) Πάλιν ὁ Χρυσόστομος c) Σήμερον ἡ τοῦ ὀνειδισθέντος d) Ἤκουσται πάντως ὑμῖν (existiert in mehr als 36 Handschriften, von denen D. eine benützt hat) e) Τίς τὸν ἄμετρον.

Exzerpte aus d) haben schon Combefis, Novum Auctar. 1, 494—96 und Gallandi, Bibl. Patrum 9, 679 und PG 65, 829—31 veröffentlicht. — Vgl. KRUMBACHER-EHRHARD, Byzant. Lit. 169 und EHRHARD, Hagiograph. Forschungen 173.

2. *Konstantin VII. imp. Porphyrogenitus,* In translationem. Inc.: Τί τερπνότερον. Ediert von Dyobouniotis Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθήνησιν πανεπιστημίου. 1 (1926) 303—319. Von wenigstens sechs Handschriften ist nur Cod. Paris. B. N. 137 (s. XVI) benützt.

3. *Michael Psellus,* Oratio in laudem S. Jo. Chrysostomi et Gregorii Theol., Inc.: Τῷ χρυσῷ καὶ τὴν ψυχήν. — Ed. P. Levy, Michaelis Pselli de Gregorii Theol. charactere Judicium. Accedit eiusdem de Jo. Chrysostomi charactere judicium ineditum. Straßburger Dissert. (Lipsiae 1912) 92—98.

4. *Neophytos Encleistos Presb.* (1134 bis ca. 1200), *Encomium,* Inc.: Χρυσόῤῥοιθρον ἄρα. Edidit C. J. Dyobouniotis = Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς (Athen) 1 (1926) 329—45. Die einzige bekannte Handschrift ist der Cod. Paris. B.N. 1189 (s. XIII—XIV) 153v—164. — Vgl. Anal. Boll. 26 (1907) 291 und L. PETIT, Les ouvrages de Neophyte le Reclus = Echos d'Orient 2 (1898—99) 257. — Neophytus benützte unmittelbar Georg Alex.

5. Ein Anonymus schrieb über die »Typen« des heiligen Jo. Chrysostomus, des heiligen Basilius und anderer = PG 29, S. CCCXCI.

6. *Ioannes Mauropus Euchaitensis* (11. Jahrhundert) Encomium in tres Hierarchas, Inc.: Πάλιν Ἰωάννης — Ed. P. LEVY, Michaelis Pselli de Gregorii Theol. charactere Judicium. Accedit eiusdem Euchaitensis quae supersunt = Göttinger Abhandlungen 28 (1881) 106—119.

Handschriftlich liegen noch eine ganze Anzahl von Festpredigten auf Chrysostomus und die Übertragung seiner Reliquien, sowie Gedichte darüber vor. — Ein unvollständiges Verzeichnis s. BAUR, S. Jean Chrysostome 51—55.

E. LATEINISCHE QUELLEN:

1. Die älteste historische Nachricht über Chrysostomus bringt im Jahre 392 der heilige *Hieronymus, De Viris illustribus* 129 (PL 23, 754 und ed. Richardson in Texte und Untersuchungen 14, 1 (1896) 54). — Über eine spätere, vor dem neunten Jahrhundert erweiterte Fassung dieses Kapitels siehe: A. FEDER, Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus. Freiburg 1927, S. 158—160.

NB. Auch das älteste Zitat aus Chrysostomus findet sich bei einem Lateiner, nämlich bei PELAGIUS vom Jahre 415. — Vgl. S. AUGUSTINUS, De natura et gratia Kp. 64 (PL 44, 285). — BAUR, S. Jean Chrysostome 67—68.

2. *Gennadius († 495), De viris illustribus* 30 (= Zutat aus dem 6. oder 7. Jahrhundert ?) ergänzt Hieronymus (Ed. Richardson = T. u. U. ebd. 72—73.) — Desgleichen

3. *Isidor von Sevilla († 636), De viris illustribus* (PL 83, 1093—94).

NB. Eine bereits sehr fehler- und lückenhafte Kenntnis über Chrysostomus bekundet der *Anonymus Mellicensis* (ca. 1150; aus Prüfening?), De Scriptoribus ecclesiasticis 12 (ed. Ettlinger, S. 51; PL 213, 965—6).

4. *Marcellinus Comes*, Sekretär des Kaisers Justinian I. (ca. 534) bietet in seinem Chronicon genaue und zuverlässige Angaben über Chrysostomus. Vielleicht kannte er Palladius.
Ausgaben: PL 51, 921—22; und MOMMSEN, Monumenta Germ. Auct. Ant. XI. Chron. min. II (1894) 67.
NB. *Prosper Tiro*, Epitoma Chronicon, von etwa 463, (ed. Mommsen in den MGH. Auct. Ant. IX, 464) bietet zu wenig und nichts Neues. — Das gleiche gilt von Isidor jun., Chronica (Mommsen l. c. XI, 471) und von HIDATIUS († 470), *Chronicon* Olymp. 296 (PL. 51, 876) der Eudoxia sogar noch zu einer Arianerin macht. — Die Chronik des ADO VON VIENNES (PL 123, 97 und 100) kommt nicht mehr als Quelle in Betracht.
5. *Cassiodor, Historia tripartita* 10, 3—22 und 26 (PL 69, 1165—1183) bietet lediglich eine wörtliche Übersetzung und Kompilation aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret. — Vgl. BIDEZ, La tradition manuscrite ... in: T. u. U. 32 (1908) II, B, S. 51—76.
6. Die Biographie des *Leo Clericus* (ca. 10. bis 11. Jahrhundert) stützt sich in der Hauptsache auf Georg Al., durch den sie wohl auch die Stellen aus Palladius hat. Einige legendarische Zutaten dürften eigenes Verdienst sein.
Ausgaben: A. Amelli, in d. Bibliotheca Cassinensis 3 (1877) 380—87; und eine erweiterte Fassung: in dem Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum der Nationalbibliothek in Paris 3 (1893) 17—45 (hersg. von den Bollandisten). — Vgl. BAUR, S. Jean Chrysostome 76—77.

F. EINE SYRISCHE CHRONIK

Ein vielleicht aus dem elften Jahrhundert stammendes Bruchstück einer nestorianischen Kirchengeschichte hat Göller herausgegeben im Oriens Christianus 1 (1901) 82—96. — Chrysostomus ist darin nur einmal erwähnt. Als Quellen liegen zugrunde: Sokrates und Theodoret. Die syrische Handschrift stammt aus dem Jahre 1703.

LITERATUR

Achelis, H., Virgines subintroductae. Leipzig 1902.

Ackermann, Leop., Die Beredsamkeit des heiligen Johannes Chrysostomus. Würzburg 1889.

Adler, Mich., The emperor Julian and the Jews = The Jewish Quarterly Review 5 (1893) 591 bis 651.

Aengenvoort, Friedr., Der Dialog des Palladius über das Leben des heiligen Joh. Chrysostomus (= Bericht über das Schuljahr 1912/13 des Collegium Augustinianum zu Gaesdonk 3—16). Münster 1913.

Ainsworth, W. F., Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia. 2 voll. London 1842.

Allard, P., Julien l'Apostat. 3 voll. Paris 1900—1903.

„ Histoire des Persécutions. 5 voll. Paris 1890.

Ameringer, Thom. E., O. F. M., The stylistic influence of the Second Sophistic on the panegyrical sermons of St. John Chrysostom. A study in greek rhetoric. A Diss. — Washington 1921.

Anderson, J. G. C., A journey of exploration in Pontus (= Studia Pontica I.). Bruxelles 1903.

(Anonymus) Le idee pedagogiche di S. Giovanni Crisostomo = Didaskaleion 2 (1913) 463—491 und 3 (1914) 49—63.

Antoniades, E. M., Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας. 3 Bde. in fol. Athen 1907—1909.

Armstrong, C. B., The Synod od Alexandria and the Schism at Antioch in a. D. 362 = The journal of theological Studies 22 (1921) 206—221 und 347—355.

Auer, Joh. Ev., Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampf mit den Kirchenvätern seiner Zeit. Wien 1855.

Babut, E. Ch., Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IV. et V. siècle = Revue historique 114 (1913) 225—260.

Barbagallo, Corr., Lo Stato e l'Istruzione publica nell' impero romano (= Bibliotheca di Filologia Classica 3) Catania 1911.

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. 4 Bde. Freiburg 1913—24 (= GAL).

Bardy, G., Paul de Samosate. Etude historique (= Spicilegium Sacrum Lovaniense 4). Louvain-Paris 1923.

„ Le Symbole de Lucien d'Antioche et les formules du Synode in Encaeniis = Recherches de Science Rel. 3 (1912) 139—155; 230—244.

Batiffol, P., Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius = Römische Quartal-Schrift 3 (1889) 252—289.

„ Etudes d'Histoire et Théologie positive. 2. Série. L'Eucharistie. 7. éd. Paris 1920. III § 5.

„ L'Eucharistie. 5. Aufl. Paris 1913.

„ Le Siège Apostolique (359—401). Paris 1924. Chap. V.

Bauer, Fr. X., Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München. 4. Reihe n. 8). München 1919.

Bauer, W., Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche. Gießen 1903.

Baumstark, A., Das Kirchenjahr in Antiochien = Römische Quartalschrift 11 (1897) 31—66 und 13 (1899) 305—323.

Baumstark, A., Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios = Chrysostomica (Roma 1908) 771—857.

„ Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert (= Kleine Texte 35 (1909) 1—16).

„ Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel = Oriens christianus 2 (1902) 441—46.

„ Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie = Theologie und Glaube 5 (1913) 299—313 und 392—395.

Baur, P. Chrysostome, O. S. B., S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'Histoire Littéraire (= Recueil des travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie. 18. Fasc.). Louvain-Paris 1907.

„ S. Jérôme et S. Jean Chrysostome = Revue Bénédictine 23 (1906) 430—436.

„ L'entrée littéraire de S. Jean Chrysostome dans le monde latin = Revue d'Histoire ecclésiastique 8 (1907) 249—264.

„ Zur Ambrosius-Theodosiusfrage = Theologische Quartalschrift 90 (1908) 401—409.

„ Der ursprüngliche Umfang des Kommentars des heiligen Joh. Chrysostomus zu den Psalmen = Chrysostomica (Roma 1908) 235—242.

„ Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem heiligen Joh. Chrysostomus = Theologie und Glaube 6 (1914) 564—574.

„ Der Kanon des Joh. Chrysostomus = Theologische Quartalschrift 105 (1924) 258—271.

„ Chrysostomus De Sacerdotio = Theologie und Glaube 18 (1926) 569—576.

„ Chrysostomus in Genesim = Theologische Quartalschrift 108 (1927) 221—232.

„ Georg Alexandrinus = Byzantinische Zeitschrift 27 (1927) 1—16.

„ Der Weg der Vollkommenheit nach dem heiligen Joh. Chrysostomus = Theologie u. Glaube 20 (1928) 26—41.

„ Wann ist Chrysostomus geboren? Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928) 401—406.

Beloch, Jul., Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt (= Histor. Beiträge zur Bevölkerungslehre 1). Leipzig 1886.

Bezdeki, Steph., Ioannes Chrysostomus et Plato = Ephemeris Dacoromana 1 (1923) 291—337.

Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG). Ediderunt Socii Bollandiani, ed. altera. Bruxellis 1909.

Bidez, Jos., La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur (= Texte und Untersuchungen 32 (1908) 2, b). Leipzig 1908.

Blankenhorn, M., Syrien, Arabien et Mesopotamien (= Handbuch der regionalen Geologie 17). Heidelberg 1914.

Blondel, David, De la primauté en l'Eglise. Genève 1641.

Böckenhoff, K., und Stapper, R., Gedanken des heiligen Joh. Chrysostomus über Fragen der Sexualpädagogik = Vierteljahrschrift f. wissenschaftl. Pädagogik 2 (1926) 174—188.

Böhringer, Fr., Johannes Chrysostomus und Olympias. 2. Aufl. Stuttgart 1876.

Bonsdorff, Max von, Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus. Biographisch-Chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern. Helsingfors 1922.

Bousquet, Jos., Vie d'Olympias la Diaconesse = Revue de l'Orient chrétien 11 (1906) 225—250.

„ Recit de Sergia sur Olympias, ebd. 12 (1907) 255—268.

Bouvy, E., S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse = Echos d'Orient 1 (1897/98) 190—201.

Brinkmann, Aus dem antiken Schulunterricht = Rheinisches Museum N. F. 65 (1910) 149—155.

Brightman, F. E., Liturgies Eastern and Western 1, 527 ff. Oxford 1896.

Büttner-Wobst, Der Tod des Kaisers Julian = Philologus 51 (1892) 561—580.

Buhl, K., Der Kirchengesang in der griechischen Kirche bis zur Zeit des Chrysostomus = Zeitschrift für historische Theologie 18 (1848) 179—211.

Bury, J. B., A History of Later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian. 2 voll. London 1923.

Butler, Cuthb., O. S. B., Autorship of the Dialogus de Vita Chrysostomi = Chrysostomica (Roma 1908) 35—46.

„ Palladiana. N. II. The Dialogus de Vita Chrysostomi and the Historia Lausiaca: Autorship, = The Journal of theological Studies 22 (1920—1921) 138—155.

Cantarelli, Il primo magistrato di Constantinopoli = Rendiconti ... dei Lincei. Cl. mor. Ser. V. 26 (1917) 59 ff.

Caspari, W., Perikopen = Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche. 3. Aufl. 15 (1904) 131—159.

Cavallera, F., Le schisme d'Antioche. Paris 1905.

„ S. Jérôme, sa vie et ses oeuvres. 2 tom. (= Spicilegium Sacrum Lovaniense 1—2). Louvain 1922.

Ceillier, R., O. S. B. Histoire Générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Bd. 9 und 10. Paris 1741—1742.

Chapman, John O. S. B., St. Chrysostom on St. Peter.

Chapot, V., La province romaine proconsulaire d'Asie, depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire (= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. IV. Sér. t. 150). Paris 1904.

Christ, W. von, Geschichte der griechischen Literatur. 6. Aufl. von O. Stählin und W. Schmid. II, 2. München 1924.

Chrysostomica. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il XV. centenario della sua morte: 407—1907. Roma 1908.

Cobham, Cl. Del., The patriarchs of Constantinople. With an Introduction by Adrian Fortescue and H. T. Duckworth. Cambridge 1911.

Colombo, S., Il Prologo del Περὶ Ἱερωσύνης di S. Giovanni Crisostomo = Didascaleion 1 (1912) 39—47.

„ Sull'origine del concetto di ἀπάτη in un passo di S. Giovanni Crisostomo = Didascaleion 1 (1912) 437—454.

Croiset, Alfr. und Maur., Littérature grèque. voll. V, 951 ff. Paris 1899.

Cumont Fr. und Eug., Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie (= Studia Pontica II.). Bruxelles 1906.

Cumont, Fr., Etudes Syriennes. La marche de l'empereur Julien. Paris 1917.

Deconinck, Jos., Essai sur la Chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse (= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes 195). Paris 1912.

Degen, P. Heinr., O. S. B., Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomus. Beitrag zur Geschichte von Metapher, Allegorie und Gleichnis in der griechischen Prosaliteratur. Diss. Olten 1921.

Delehaye, H., S. J., Les ménologes grecs = Anal. Bolland. 16 (1897) 311—329.

„ Le ménologe de Métaphraste = ebd. 17 (1898) 448—452.

„ Les deux saints Babylas = Anal. Bolland. 19 (1900) 5—8.

„ Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1905.

„ Les origines du culte des martyrs. Bruxelles 1912.

„ Synopsis Metaphrastica = Bibliotheca Hagiographica Graeca. 2. Aufl. 269 ff.

Dennefeld, L., Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule (= Biblische Studien 14, 4). Freiburg 1909.

Dethier, P. A. und Mordtmann, A. D., Epigraphik von Byzantion und Constantinopolis von den ältesten Zeiten bis zum Jahre Christi 1453 = Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 13. Bd. (Wien 1864).

Dieckmann, H., S. J., Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit (= Abhandlungen aus Missionskunde ... H. 17). Aachen 1920.

Dieu, L., Le Commentaire de Saint Jean Chrysostome sur Job = Revue d'Histoire Ecclésiastique 13 (1912) 640—658.

„ Le Commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée? = ebd. 14 (1913) 685—701.

„ Le Commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaie est-il authentique? = ebd. 17 (1921) 7—30.

Dölger, Fr. J., Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. N. XIX. Freiburg 1913 (= Röm. Q.-Schrift, XIX. Suppl.).

Doucin, L., S. J., Histoire des mouvements arrivés dans l'Eglise au sujet d'Origène et de sa doctrine. Paris 1700.

Du Cange (Du Fresne), C., Historia Byzantina. II: Constantinopolis Christiana. Venetiis 1729.

Duchesne, L., Histoire ancienne de l'Eglise. III. § 3. Paris 1910.

Dück, Joh., Die Erdbeben von Konstantinopel. Laibach 1904 (= Die Erdbebenwarte 3 [1903/4] 121—139 und 177—196).

Dürks, W., De Severiano Gabalitano. Diss. Kiel 1918.

Dyobouniotis, K. J., Die Beteiligung des Epiphanius an der Verurteilung des Johannes Chrysostomus (neugriech.) = Epeteris 3 (1926) 67—84.

Eberhard, B., Die Beteiligung des Epiphanius am Streite über Origenes. Beitrag zur Geschichte des Origenismus. Trier 1859.

Ebersolt, J., Le Grand Palais de Constantinople et le livre des cérémonies. Paris 1910.

Egger, Die Begräbnisstätte des Kaisers Konstantin = Jahreshefte des österreichischen archäolog. Instituts 16 (1913) 212—230.

Eggersdorfer, Fr. X., Die großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts auf den heidnischen Hochschulen ihrer Zeit = Theol. Prakt. Monatschrift 13 (1903) 335—345; 426—432.

Ehrhard, A., Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand = Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo-Santo in Rom. Freiburg 1897. S. 46—82.

„ siehe: Krumbacher, Geschichte d. byz. Literatur.

Engdahl, R., Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche 5). Berlin 1908. S. 1—42; 87—149.

Erdmann, G. A., Die Dardanellen. Konstantinopel und die Meerengen einst und jetzt. Bielefeld und Leipzig 1915.

Ermoni, V., Diodore de Tarse et son rôle doctrinal = Le Museon N. S. 2 (1901) 422—444.

„ Saint Jean Chrysostome [La Pensée et l'oeuvre sociale du Christianisme. Etudes et Documents]. Paris 1911.

Förster, R., Antiochia am Orontes = Jahrbuch des kaiserl. deutschen archäologischen Instituts 12 (1897) 103—149. Vgl. ebd. 13 (1898) 177—191; 16 (1901) 39—55.

Forchheimer, Ph., Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel. Wien 1893.

Funk, F. X., Johannes Chrysostomus und der Hof von Konstantinopel = Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, 23—44. Paderborn 1899.

„ Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus = ebd. 3 (1907) 323—350.

„ Entwicklung des Osterfastens = Kirchengesch. Abhandlungen 1, 241—277.

Galtier, P., Saint Jean Chrysostome et la confession = Recherches de science religieuse 1 (1910) 209—240; 313—350.

Gebhardt, H., Die Bedeutung Innozenz I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt. Diss. Leipzig 1901.

Gedeon, M., Byzantion Heortologion. Konstantinopel 1899.

Geffcken, Joh., Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner = Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum 21 (1908) 161—195.

„ Kynika und Verwandtes. Heidelberg 1909.

Gelzer, H., Sextus Junilius Africanus und die Byzantinische Chronographie. 2. Teil. Leipzig 1885.

„ Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche = Byzant. Zeitschrift 1 (1892) 245—282 und 2 (1893) 22—72.

Geppert, Fr., Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus (= Studien z. Geschichte der Theologie und Kirche 3, 4). Leipzig 1898.

Gibbon, Ed., The history of the Decline and Fall of the Roman Empire, edited with introduction, notes and appendices by J. B. Bury. London 1914. 7 voll.

Gifford, Seth K., Pauli epistolas qua forma legerit Ioannes Chrysostomus (= Dissertationes Halenses 16, 1). Halis Saxonum 1902.

Göbel, Ren., De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium. Diss. Goettingae 1910. — Vgl. Rauschen = Berliner Philolog. Wochenschrift 31 (1911) 923—927.

Gottwald, J., La statue de l'impératrice Eudoxie a Constantinople = Echos d'Orient 10 (1907) 274—276.

Grosse, R., Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung. Berlin 1920.

Grosvenor, E. A., Constantinople. 2 Bde. London 1895.

Grützmacher, G., Hieronymus. Eine biograph. Studie z. alten Kirchengeschichte. Leipz. 1901—06.

„ Synesios von Cyrene. Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums. Leipzig 1913.

Güldenpenning, A., Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen. Halle 1889.

„ Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arkadius und Theodosius II. Halle 1885.

Guidi, J., Una descrizione araba di Antiochia = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Cl. mor... Ser. V. 6 (1897) 137—161.

Hadzsega, J., De discrimine inter sententiam theologorum orthodoxorum et S. Jo. Chrysostomi de Primatu S. Petri = Operum Academiae Velehradensis tom. IV. (1912) 1—10.

Haidacher, S., Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration. Salzburg 1897.

„ Des heiligen Johannes Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Jugenderziehung, aus seinen Schriften übersetzt und herausgegeben. Freiburg 1907.

„ Chrysostomus-Fragmente = Chrysostomica 217—234.

„ Seine übrigen Arbeiten über Chrysostomus siehe: Baur, S. Jean Chrysostome 258—261.

Harnack, Ad., Die Zeit des Ignatius. Leipzig 1878.

„ Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen = T. u. U. 21, 4. Leipzig 1901.

„ Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Tübingen 1909.

Harnack, Ad., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. Aufl. 2 Bde. Berlin 1924.

Harrent, A., Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IV. siècle après J. C. Paris 1898.

Hasselbach, K. F. W., Des heiligen Johannes Chrysostomus sechs Bücher vom Priestertum. Stralsund 1820. Vorrede.

Hautsch, E., Der Lukiantext des Oktateuch = Nachrichten der Göttinger Gesellschaft d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1909, S. 518—543.

Hefele, C. J. von, Konziliengeschichte. 2. Aufl., Bd. 1 und 2. Freiburg 1873 und 1875.

Heisenberg, Aug., Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. 2. Teil: Die Apostelkirche in Konstantinopel. Leipzig 1908.

Hengstenberg, W., Das griechische Januar-Menologium. Freising 1910.

Hergenröther, Ph., Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete. Würzburg 1866.

Hermant (Ménart), La Vie de Saint Jean Chrysostome ... Paris 1664.

Hirschfeld, O., Die Rangtitel der röm. Kaiserzeit = Kleine Schriften (Berlin 1913) 646—681.

Hubbel, H. M., Chrysostom and Rhetoric = Classical Philology 19 (1924) 261—276.

Hug, A., Antiochia und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr. (= A. Hug, Studien aus dem klassischen Altertum, H. 1). Freiburg-Tübingen 1881.

Hülster, Al., Die pädagogischen Grundsätze des heiligen Johannes Chrysostomus = Theologie und Glaube 3 (1911) 203—227.

Jacoby, H., Die praktische Theologie in der alten Kirche. I: Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus = Theolog. Studien 63 (1890) 295—323.

Janin, R., Formation du patriarcat oecuménique de Constantinople = Echos d'Orient 13 (1910) 213—218.

„ La banlieu asiatique de Constantinople. IV: Rufinianes = ebd. 22 (1923) 182—190.

Jeep, L., Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern = Jahrbücher f. klassische Philologie. Suppl. Bd. 14, S. 53—178. Leipzig 1884.

Jugie, M., Saint Jean Chrysostome et la Primauté de St. Pierre = Echos d'Orient 11 (1908) 5—15.

„ Saint Jean Chrysostome et la Primauté du Pape = ebd. 193—202.

„ La prémière fête mariale en Orient et en Occident = ebd. 22 (1923) 129—152.

Juzek, J. H., Die Christologie des heiligen Johannes Chrysostomus. Diss. Breslau 1912.

„ Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über den Heiligen Geist = Der Katholik 93, 1 (1913) 309—320.

Kalsbach, Ad., Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (= Röm. Quartalschr. 22. Suppl.). Freiburg 1926.

Kämmel, H. J., Der Untergang des Heidentums in Palästina und Phönizien = Zeitschrift f. hist. Theologie 13 (1843) 1, 3—33.

Keane, H., S. J., The sacrament of penance in St. John Chrysostom = Irish theological Quarterly 14 (1919) 305—317.

Kihn, H., Die ältesten christlichen Schulen überhaupt und die Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis insbesondere. I. Teil. Weißenburg 1865. — II. Teil: Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Ebd. 1866.

„ Über Theoria und Allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener = Theolog. Quartalschrift 62 (1880) 531—582.

„ Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg i. Br. 1880.

Koch, H., Synesius von Cyrene = Historisches Jahrbuch 23 (1902) 751—774.

Kraus, S., Antioche = Revue des Etudes juives 45 (1902) 27—50.

Krumbacher, K., Geschichte der byzantinischen Literatur. 2. Aufl. (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 9, 1). München 1897.

Krüger, G., Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer. Leipzig 1886.

Kulemann, A., Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift περὶ ἱερωσύνης. Berlin 1924.

Ladeuze, P., Etude sur le Cénobitisme Pakhômien pendant le IV. Siècle et la prémière moitié du V. Louvain-Paris 1898.

Lambros, Sp., Eine neue Fassung des elften Kapitels des sechsten Buches von Sokrates' Kirchengeschichte = Byzant. Zeitschr. 4 (1895) 481—486.

Leclerq, H. und Gastoue, Antioche, im: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Bd. I, 2, S. 2359 ff. und Chant Romain et Grégorien ebd. 3, 1 (1914) 257 ff.

Leder, P. A., Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre ursprünglichen Vorläufer (= Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hersg. von U. Stutz, 23 und 24. H.). Stuttgart 1905.

Lietzmann, Johannes Chrysostomus in: Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 9 (1916) 1811—1828.

Loofs, Fr., Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche = T. u. U. 3, 1. Leipzig 1888.

Ludwig, A., Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche = Theolog-praktische Monatsschrift 20 (1910) 548—557; 609—617 und 21 (1911) 141—149.

Ludwig, Fr., Der heilige Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof. Braunsberg 1883.

Lübeck, K., Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts (= Kirchengeschichtl. Studien 5, 4). Münster i. W. 1901.

„ Die Weihe des Cynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt (Programm). Fulda 1907.

„ Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel = Historisches Jahrbuch 28 (1907) „ 109—118.

Maas, M., Die Maccabäer als christliche Heilige = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 44 (1900) 145—156.

Maas, P., Libanios und Johannes Chrysostomos (Anhang: Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten) = Sitzungsberichte d. preuß. Akademie der Wissenschaften 1912, II, 1123—26.

Mahler, E., Zur Chronologie des Chrysostomus wegen der Weihnachtsfeier = Orientalische Literaturzeitung 24 (1921) 59—63.

Mansion, J., Les origines du christianisme chez les Gots = Analecta Boll. 33 (1914) 1—30.

Maries, L., Aurions-nous le Commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? = Revue de Philologie 35 (1911) 56—70.

„ Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes = Recherches de Science Religieuses 9 (1919) 79—101.

Marin, E., Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu' à la mort de Photius (330—898). Paris 1897.

Marini, N., Le macchie apparenti nel grande Luminare della chiesa greca S. Giovanni Crisostomo = Bessarione 13 (1909) 30—40; 159—184; 14 (1910) 367—385 und separat: Roma 1910.

„ Il Primato di San Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo. 2 ed. notabilmente accresciuta. Roma 1922.

Martain, Ph., St. Jean Chrysostome et la confession = Revue Augustinienne 6 (1907) 460—462.

MASPERO, J., Organisation militaire de l'Egypte byzantine = Bibbliothèque de l'école des hautes Etudes. Sc. hist. et phil. tom. 201. Paris 1912.

MELIOPULOS, J. P., Ποῦ ἔκειντο αἱ Ῥουφινιαναί = Syllogos 29 (1907) 274—283.

„ Βουνὸς Αὐξεντίου, Ῥουφινιαναί, Ναὸς Ἀποστόλου Θωμᾶ ἐν τοῖς Βοραιδίου Byzant. Zeitschrift 9 (1900) 63—71.

MICHAUD, E., La christologie de St. Jean Chrysostome = Revue internationale de Théologie 17 (1909) 275—291.

„ La Sotériologie de St. Jean Chrysostome = ebd. 18 (1910) 35—49.

„ St. Jean Chrysostome et l'Apocatastase = ebd. 672—696.

MICHELS, TH., Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christl. Altertum (= Liturgiegeschichtliche Forschungen 10). Münster i. W. 1927.

MILLER, K., Itineraria Romana. Stuttgart 1916.

MILLINGEN, AL. VAN, Byzantine Constantinople. The walls of the city and adjoining historical sites. London 1899.

„ Byzantine Churches in Constantinople, their history and architecture. London 1912.

MINASI, P., Una pittura della basilica di Antiochia accennata da S. Giovanni Crisostomo = Civiltà Cattolica Ser. XIII, 11 (1888) 719—725.

MISCH, G., Geschichte der Autobiographie. I. Bd.: Das Altertum. Leipzig-Berlin 1907.

MISSON, J., Recherches sur le Paganisme de Libanios (= Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie 43). Louvain 1914.

MOMMSEN, TH., Römische Geschichte. 6. Aufl., Bd. V. Berlin 1909.

„ Das römische Militärwesen seit Diocletian = Hermes 24 (1889) 195—279.

MONTFAUCON, B. DE, O. S. B., Vita S. Jo. Chrysostomi nunc primum adornata = Chrysostomi Opera omnia (PG 47, 83—264; und die Monita zu den einzelnen Opuscula und Homilien). Paris 1718—1738.

MOULARD. AN., St. Jean Chrysostome le défenseur du mariage et l'Apôtre de la virginité. Paris 1923.

MÜLLER, ALB., Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche = Philologus 68 (1909) 464—487.

„ Studentenleben im vierten Jahrhundert n. Chr. = ebd. 69 (1910) 292—317.

MÜLLER, C. O., De Antiquitatibus Antiochenis (= Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis recentiores. vol. VIII ad annos 1832—1837). Gottingae 1841. S. 205—340.

„ Fragmenta Historicorum graecorum. T. IV. Parisiis 1851.

MUNRO, Roads in Pontus, Royal and Roman = Journal of Hellenic Studies 21 (1901) 52—66; vgl. 20 (1900) 151—156.

NÄGELE A., Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus = Byzant. Zeitschr. 13 (1904) 73—113.

„ Über Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus. Patristisch-Literarisches zu K. Büchners »Arbeit und Rhythmus« — Berichte der phil.-hist. Klasse der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig (1905) 101—142.

„ Chrysostomos und Libanios = Chrysostomica 81—142. Roma 1908.

NÄGLE, AUG., Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus des Doctor Eucharistiae (= Straßburger Theolog. Studien 3, 4 und 5). Freiburg 1900.

„ Die Bedeutung des heiligen Johannes Chrysostomus in der Literatur = Die Kultur 9 (1908) 135—160.

„ Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrysostomus-Dialogs »De Sacerdotio« = Histor. Jahrbuch 37 (1916) 1—48; wiederholt in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung des De Sacerdotio in der Bibliothek der Kirchenväter 27. Kempten-München 1916.

Nash, H. S., The Exegesis of the school of Antioch = Journal of biblical literature 11 (1892) 22—37.

Neander, J. A. W., Der heilige Johannes Chrysostomus. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin 1848.

Negri, G., L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico. Milano 1901.

Nelz, R., Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Bonn 1916. III und 112 Seiten.

Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Traduit en français par F. Nau. Paris 1910.

Newman, J. H., St. Chrysostom = Historical Sketches 2 (London 1917) 211—302; deutsch von J. Karl (= Religiöse Geister 1). Mainz 1923.

Nilles, Nic., Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis. Oeniponte 1879 bis 1885. 3 voll.

Norden, Ed., Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. vor Christus bis in die Zeit der Renaissance. 2. II. S. 569—572. Leipzig 1898.

Nuth, A. de, Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis. Quaestiones historicae et grammaticae. Diss. phil. Bonnae 1897.

Nutting, A. und Dock, L., Geschichte der Krankenpflege. Aus dem Englischen übersetzt von A. Karll. Berlin 1910—1911. 2 Bde.

Ohleyer, L. J., The Pauline formula »Induere Christum« with special reference to the works of St. John Chrysostom. Diss. Washington 1921.

Öhmichen, G., Das Bühnenwesen der Griechen und Römer. München 1890.

Otto, Rud., Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott = Aufsätze das Numinose betreffend. Stuttgart-Gotha 1923. S. 1—10.

Papadopulos, Chrys. A., Σχέσεις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου πρὸς Ῥώμην = Nea Sion 3 (1906) 225—237.

Pargoire, J., Les Debuts du monachisme à Constantinople. Paris 1899 und = Revue des Questions historiques 65 (1899) 67—143.

„ L'Eglise Sainte Euphémie et Rufinianes à Chalcedoine = Echos d'Orient 14 (1911) 107 bis 110.

„ Date de la mort de St. Isaac = ebd. 2 (1898/99) 138—145.

„ L'amour de la campagne à Byzance et les villas impériales = ebd. 11 (1908) 15—22.

„ Les homélies de St. Jean Chrysostome en Juillet 399 = ebd. 3 (1899/1900) 151—162.

„ Rufinianes = Byz. Zeitschr. 8 (1899) 429—477 und 11 (1902) 333—357.

Patterson, L., Theodore of Mopsuetia and modern thought. London 1926.

Petit, L., Essai sur la vie et la correspondance du Sophiste Libanius. Paris 1866.

Petit L., Les ouvrages de Neophyte le Reclus = Echos d'Orient 2 (1898/99) 257.

„ Un texte de St. Jean Chrysostome sur les images = ebd. 11 (1908) 80—81.

Pfister, Fr., Der Reliquienkult im Altertum (= Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 5). Gießen 1911.

Pflüger, P., Der Sozialismus der Kirchenväter = Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik 8 (1900) 753—771.

Philip de Barjeau, J., L'Ecole Exégétique d'Antioche. Paris 1898.

Pirot, L., L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste (= Scripta Pontificii Instituti 7). Romae 1913.

Pohlenz, M., Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 48 (1905) 72—95.

Preger, Th., Scriptores rerum Constantinopolitarum. Leipzig 1907.

Probst, F., Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus dargestellt = Zeitschrift für kathol. Theologie 7 (1883) 250—303.

„ Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Breslau 1884.

Puech, A., Un Réformateur de la Société Chrétienne au IV^{e} siècle. St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. Paris 1891.

Quadt, F., Subintroducta mulier = Zeitschrift für kathol. Theologie 34 (1910) 227—233.

Raab, K., Wie ein altchristlicher Sozialpolitiker wirkte = Theolog.-prakt. Monatsschrift 20 (1910) 632—637.

Rahlfs, A., Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche = Nachrichten der Göttinger Ges. Phil.-hist. Klasse (1915) 28—136.

„ Septuaginta-Studien. 3. Heft: Lucians Recension der Königsbücher. Göttingen 1911.

Rampolla, Card., Martyre et sépulture des Macchabées. Bruges 1900 (und = Revue de l'Art chrétien 42 (1899) 290—305; 377—392; 457—465).

Ramsay, W. M., The historical geography of Asia Minor. London 1890.

Rathai, O., Johannes Chrysostomus als Exeget = Pastor bonus 30 (1918) 342—351.

Rauschen, G., Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen. Freiburg 1897.

„ Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden antiken Heidentums (= Jahresbericht des kgl. Gymnasiums zu Bonn. Progr. Nr. 458). Bonn 1900.

„ Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1908.

Reich, H., Der Mimus. Ein literar.-entwicklungsgeschichtlicher Versuch. I, 1. Berlin 1903.

Reinach, Th., Commentaire archéologique sur le Poème de Constantin le Rhodien = Revue des Etudes grecques 9 (1896) 66—103.

Reitzenstein, R., Historia monachorum und Historia Lausiaca (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. N. F. 7). Göttingen 1916.

Renan, E., Histoire des Origines du Christianisme. L. 2: Les Apôtres. Paris 1866.

Rode, Fr., Geschichte der Reaktion Kaiser Julians gegen die christliche Kirche. Jena 1877.

Salaville, S., L'epiclèse d'après St. Jean Chrysostome et la tradition occidentale = Echos d'Orient 11 (1908) 101—112.

Salzenberg, W., Altchristliche Baudenkmäler von Konstantinopel. Berlin 1854.

Sarrazin, Jo. Vi., De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo (= Commentationes philologae Jenenses 1). Leipzig 1881. S. 172—179.

Schemmel, Fr., Der Sophist Libanios als Schüler und Lehrer = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 20 (1907) 52—69.

„ Die Hochschule von Konstantinopel im vierten Jahrhundert p. Chr. = ebd. 22 (1908) 147 bis 168.

„ Die Hochschule von Athen im vierten und fünften Jahrhundert = Neue Jahrbücher für Pädagogik 22 (1908) 494—513.

Schilling, O., Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage. Friburg i. Br. 1908.

Schiwietz, St., Die Eschatologie des heiligen Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen = Katholik 93 (1913) 445—455; und 94 (1914) 45—63; 271—281; 436—448.

Scholz, Über den Text des Neuen Testaments, welchen der heilige Johannes Chrysostomus in seinen Homilien zum Evangelium des heiligen Matthäus folgte = Kathol. Vierteljahrschrift für Wissenschaft und Kunst 1 (1847) 82—99.

Schoo, G., Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 11). Berlin 1911.

Schubert, H. von, Bildung und Erziehung in frühchristlicher Zeit = Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden. Eberh. Gothein dargebracht. München-Leipzig 1925. S. 75—105.

Schultze, V., Konstantinopel (= Altchristliche Städte und Landschaften). Leipzig 1913.

Schwartz, E., Christliche und jüdische Ostertafeln (= Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. N. F. 8, 6) Berlin 1905.

„ Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 7). Straßburg 1911.

Seeck, O., Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Bd. IV. Berlin 1913.

„ Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet (= T. u. U. N. F. 15, 1 und 2). Leipzig 1906.

Seidlmayer, J., Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus. Münster i. W. 1926.

Sievers, G. R., Das Leben des Libanius. Berlin 1868.

Silviae (Aetheriae), S., quae fertur Peregrinatio ad loca Sancta; ed. P. Geyer (= Corpus Scriptor. Eccl. Latinorum 38). Vindobonae 1898.

Sinko, Thadd., De traditione Orationum Gregorii Nazianzeni. Pars I. (= Meletemata Patristica 2). Cracoviae 1917.

Sonnenburg, P. E., Aus dem antiken Schulleben = Das humanistische Gymnasium 20 (1909) 197—206.

Stählin, O., Christliche Schriftsteller, siehe: W. von Christ, Geschichte der griechischen Literatur II, 2 (6. Aufl.).

Stapper, R., siehe Böckenhoff.

Stephens, W. R. W., Saint John Chrysostom. His life and times. A sketch of the Church and the Empire in the fourth Century. London 1880.

Stiglmayr, Jos., Die historische Unterlage der Schrift des heiligen Chrysostomus über das Priestertum = Zeitschrift für kathol. Theologie 41 (1917) 413—449.

Stiltingus, Jo., De S. Joanne Chrysostomo episcopo Constantinopolitano et Ecclesiae Doctore, prope Comana in Ponto Commentarius historicus = Acta Sanctorum Sept. IV. S. 401—701. Parisiis et Romae 1868 = Nachdruck der ersten Auflage. Antverpiae 1753.

Strzygowsky, J., Drei Miscellen = Archäologische Ehrengabe zum 70. Geburtstage De Rossis. Hersg. von A. de Wal. Roma 1892. S. 294—303.

„ Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte. Leipzig 1903.

Studia Pontica. I—III. par Anderson et Cumont. Bruxelles 1903.

Sudhoff, K., Aus der Geschichte des Krankenhauswesens im frühen Mittelalter im Morgenland und Abendland = Ergebnisse und Fortschritte des Krankenhauswesens 2 (1913) 1—30.

Swainson, C. A., The greek Liturgies. Cambridge 1884.

Thilo, Jo. C., Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Halle 1832.

Tillemont, Lenain De, Mémoires pour servir à l'Histoire des six premiers siècles. Bd. 11, 1—405. Venise 1732.

Treppner, M., Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Würzburg 1894.

Ubaldi, P., Di due citationi di Platone in Giovanni Crisostomo = Rivista di filologia e d'istruzione classica 28 (1900) 69—75.

Ubaldi, P., La Sinodo ad Quercum dell'anno 403. Memoire della R. Acad. delle scienze. Ser. 2. tom. 52. Torino 1902.

Uhlhorn, G., Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart 1882.

Usener, H., Das Weihnachtsfest. 2. Aufl. Bonn 1911.

Vaccari, A., La Theoria nella scuola esegetica di Antiochia = Biblica 1 (1921) 3—36.

Vailhe, S., La »Notitia Episcopatuum« d'Antioche du Patriarche Anastase, VI. siècle = Echos d'Orient 10 (1907) 90—101; 139—145; 363—368.

„ Origines de l'Eglise de Constantinople = ebd. 287—295. Cfr. 210—221.

„ L'ancien Patriarchat d'Antioche = ebd. 2 (1898/99) 216—217.

„ Formation du Patriarchat d'Antioche = ebd. 15 (1912) 109—114; 193—201.

„ Le droit d'Appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople = ebd. 20 (1921) 129 ff.

„ Origines de la fête de l'Assomption = ebd. 9 (1916) 138—145.

Vassiliev, A., Anecdota Graeco-Byzantina. Mosquae 1893.

Voisin, G., L'Apollinarisme. Etude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV siècle. Diss. Louvain 1901.

Volk, J., Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus = Zeitschrift für prakt. Theologie 17 (1895) 56—63.

Weigl, Ed., Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429) = (Münchener Studien zur histor. Theologie 4). München 1925.

Weismantel, O., Die Erdbeben des vorderen Kleinasien in geschichtlicher Zeit. Wiesbaden 1891.

Whitaker, G. H., Chrysostom on I. Cor. 1, 13 = The journal of theol. Studies 15 (1914) 254—257.

Wiegand, Fr., Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I.: Symbol und Katechumenat (= Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche 4, 2). Leipzig 1899.

Wieland, F., Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im vierten Jahrhundert. Leipzig 1912.

Wickenhauser, A., Der heilige Chrysostomus und die Tachygraphie = Archiv für Stenographie 58 (1907) 268—272.

„ Kleine Beiträge zur Geschichte der antiken Stenographie Nr. 56 und 57 = Korrespondenzblatt. Amtl. Zeitschrift des stenograph. Landesamtes zu Dresden 66 (1921) 23—25 und 38—43.

Wilamowitz-Möllendorff, U. von, Die griechische Literatur des Altertums in: P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele 1, 8. 3. Aufl. Berlin 1912.

Wilmart A., O.S.B., La collection des 38 Homélies latines de Saint Jean Chrysostome = The journal of theological Studies 19 (1918) 305—327.

„ Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse. Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine = Analecta Boll. 38 (1920) 241—284.

Wilpert, Jos., Drei unbekannte bilderfeindliche Schriften des heiligen Epiphanius = Histor. Jahrbuch 38 (1917) 532—535. — Vgl. K. Holl in den Sitzungsberichten d. k. preuß. Akademie d. Wiss. 35 (1916) 828 ff.

Wulff, O., Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios = Byzant. Zeitschr. 7 (1898) 316—331.

Zahn, Th., Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2, 1. Erlangen 1890.

Zellinger, Joh., Der Beifall in der altchristlichen Predigt, in der: Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres gewidmet ... hersg. von M. Gietl und G. Pfeilschifter. Freiburg 1917.

Zellinger Joh., Genesishomilien. Münster 1916.

„ Studien zu Severian von Gabala (= Münsterische Beitr. z. Theologie 8). Münster i. W. 1926.

„ Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike. München 1928.

Ziebarth, Er., Aus dem griechischen Schulwesen. Leipzig-Berlin 1909.

Zimmermann, Fr., Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart (= Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar der theolog. Fakultät in Wien 15). Wien 1914.

ERSTES KAPITEL

ERSTE JUGENDZEIT

STERNE werden erst beachtet, wenn sie zu leuchten anfangen und die Sterne der Menschheit leuchten erst, nachdem sie längst da waren, ohne beachtet worden zu sein. Wie bei den meisten großen Männern, ist auch die Jugendzeit des heiligen JOHANNES CHRYSOSTOMUS in Dunkel gehüllt. Seinen inneren Werdegang, seine seelische Entwicklung zu schildern, ist darum das reizende Anfangskapitel, auf das der Historiker wie der Leser verzichten müssen. Von seiner Kinderstube wissen wir nur soviel, daß sie von ihm und einem älteren Schwesterchen bevölkert war, deren Namen uns niemand aufbewahrt hat. (1) Eine noch größere Lücke in der Familiengeschichte bedeutet es, daß weder der Biograph Palladius, noch Chrysostomus selbst jemals die Namen seiner Eltern angegeben haben. Nicht einmal den Namen seiner Mutter nennt Chrysostomus da, wo er in der Schrift über das Priestertum (6, 7) eine so rührende Schilderung ihrer Mutterliebe entwirft. (2) Sokrates (3) ist der erste und einzige Zeitgenosse, der angibt, sein Vater habe SEKUNDUS geheißen und die Mutter ANTHUSA. (4) Durch Palladius wissen wir sodann, daß Sekundus ein hervorragender Offizier im syrischen Armeekorps war, das seinen Hauptstandort in *Antiochien* hatte. (5) Wenn man aus dem Namen des Vaters einen Schluß auf seine Herkunft ziehen darf, so wäre Sekundus lateinischer Abkunft gewesen, was ja in der römisch-griechischen Armee des 4. Jahrhunderts durchaus nichts Ungewöhnliches war. Die Wahrscheinlichkeit

(1) Nach Palladius Dial. 5 (col. 18) war Chrysostomus τεχθεὶς πρὸς ἀδελφῇ τῷ πατρί. Aus De Sacerdotio 1, 5 darf man vielleicht den Schluß ziehen, daß diese Schwester jung gestorben ist.

(2) Diese Stelle kann mit Recht als geschichtlich betrachtet werden, auch wenn die Erklärung von der frühzeitigen Berufung zum Bischofsamt nur als literarische Fiktion angesehen wird.

(3) HE 6, 3 (67, 665).

(4) Anthusa war auch der Name einer christlichen Märtyrin aus Tomi (= Konstanza). — Es beruht zweifellos nur auf dem irrigen Einschiebsel eines Abschreibers, wenn das von Kard. Sirlet herausgegebene Menologium (Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum III. I. 477) von der *heiligen Publia* behauptet, ihr Sohn Johannes (»Chrysostomus«) sei Priester in Antiochien gewesen — Vgl. THEODORET 3, 14 (82, 1109), ed. Parmentier 3, 19, S. 197.

(5) Dial. 5. — Die Stelle lautet: Υἱὸς γεγονὼς τῶν διαπρεψάντων εὐγενῶς παρὰ τῇ τάξει τοῦ στρατηλάτου τῆς Συρίας, was wohl heißen soll: Er war der Sohn eines ausgezeichneten Offiziers *im Heere* des Stratelaten (Korpskommandanten) von Syrien. Andere übersetzen: »im Range des Stratelaten.« Die Epitome (47, LXXXVII) nennt ihn einfach »Stratelat von Syrien«. — Den Namen Stratelat gibt zum Beispiel Sokrates 6, 6 dem Gainas, nachdem dieser oberster Befehlshaber der kaiserlichen Armee geworden war. Nach Chrysostomus selbst (Hom. 3, 3 in Act. Ap. 51, 91) kam der »Stratelat« an dritter Stelle nach dem Konsul und dem Hyparchen. In der ägyptischen Armee dagegen soll Stratelat auch einen bloßen Tribun (etwa = Oberst) bedeutet haben, der dem Dux (kommandierenden General) unterstand. Vgl. J. MASPERO, Organisation militaire de l'Egypte 88 ff. — Vgl. HIRSCHFELD, Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit S. 598.

dieser Annahme wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß nach dem Zeugnis der Historia Lausiaca (6) Chrysostomus eine *Tante* besaß, die Sabiniana hieß, und allem Anschein nach eine Schwester des Vaters war. Palladius rühmt von ihr, sie sei eine äußerst fromme Frau gewesen und habe Gott als Diakonissin gedient. — Eine Diakonissin Sabiniana folgte auch im Jahre 404 oder 405 trotz ihres hohen Alters Chrysostomus von Antiochien aus ins Exil nach Kukusus. Chrysostomus nennt sie in einem Brief »meine Herrin Sabiniana, die Diakonissin«. (7) Es steht nichts im Weg, mit Montfaucon (8) anzunehmen, daß die zwei Diakonissinnen ein und dieselbe Person sind.

Jedenfalls war aber Anthusa, die Mutter, eine reinrassige *Griechin*. Rein griechisch war darum auch nach dem frühen Tode des Vaters die Erziehung der Kinder und Chrysostomus hat nie eine andere Sprache, als nur die griechische verstanden.

Es kann auch kaum einem Zweifel unterliegen, daß *beide Eltern christlich* waren. Der äußerst unzuverlässige Theodor von Trimithus (9) ist der erste, der behauptet hat, die Eltern des jungen Johannes seien zur Zeit seiner Geburt noch Heiden, das heißt ungetauft gewesen. Ihm haben es der Reihe nach Georg Alexandrinus, (10) Metaphrastes (11) und der Anonymus (12) nachgeschrieben. Letzterer läßt sogar den viel früher verstorbenen Vater auf Betreiben des Sohnes und erst nach ihm getauft werden. Dagegen weist die Schrift des Chrysostomus: Ad viduam juniorem (13) klar darauf hin, daß Anthusa sicher schon Christin war. Durchaus christlich waren auch die Gesinnung und die Lebensweise Anthusas, sowie die Erziehung, die sie ihren Kindern gab; christlich auch der Name *Johannes*, den Chrysostomus jedenfalls schon vor der Taufe führte.

Ein Zweifel darüber ist vermutlich nur auf Grund der Tatsache entstanden, daß Chrysostomus erst im reiferen Alter die Taufe empfing. Das war aber im vierten Jahrhundert eine gerade in den vornehmen christlichen Kreisen weit verbreitete Sitte, die allerdings auch damals schon als Unsitte empfunden wurde. Man wollte eben die Taufe möglichst weit hinausschieben, womöglich bis an die Schwelle der Ewigkeit, um dann im frischen Besitze ungetrübter

(6) Cap. 41 (ed. Butler 129).
(7) Epist. 13 (52, 611).
(8) Ebd. Note a.
(9) Kp. 1 (47, LV).
(10) Kp. 2 (Savile 8, 159).
(11) Kp. 1 (114, 1048 und Savile 8, 373).
(12) Kp. 1 (Savile 8, 295).
(13) 48, 601.

Taufunschuld recht sicher und geradewegs in den Himmel zu kommen. So empfing Kaiser Konstantin der Große die Taufe erst auf dem Sterbebett, Theodosius I. erst mit zweiunddreißig Jahren und in schwerer Krankheit, und Kaiser Valentinian II. war noch nicht getauft, als er 392 im Alter von zwanzig Jahren ermordet wurde. Ja, als man 374 in Mailand den vierunddreißig- (oder vierzig-) jährigen Ambrosius zum Bischof gewählt hatte, da mußte man ihm erst noch die Taufe spenden. Das gleiche war der Fall bei Bischof Nektarius, dem Vorgänger des Chrysostomus auf dem Stuhle von Konstantinopel. — Wiederholt sprachen sich die Bischöfe gegen diese ungebührliche Verzögerung der Taufe aus. Der heilige Gregor von Nyssa schrieb sogar eine Rede: »Gegen jene, welche die Taufe verschieben.« (14)

Leider steht das so wichtige *Geburtsjahr* des Chrysostomus nicht absolut fest. Man ist auf unsichere Berechnungen angewiesen, die zwischen 344 und 354 schwanken. Stilting hat hauptsächlich auf Grund der vermeintlichen Geschichtlichkeit dessen, was Chrysostomus über eine frühe Berufung zum Bischofsamt erzählt und seiner unrichtigen Datierung des Büchleins über das Priestertum das Jahr 344 als Geburtsjahr angenommen. Hermant, Tillemont und Montfaucon nahmen 347 an, während die einzige direkte Geschichtsquelle Palladius frühestens das Jahr 354 zuläßt. Es besteht kein ernster Grund, die Angaben des Palladius bzw. die entsprechende Auslegung seines fünften Kapitels in Zweifel zu ziehen, zumal auch byzantinische Autoren wie der Schreiber des Kodex Vaticanus Gr. 2210 aus dem zehnten Jahrhundert, (15) der Verfasser der *Epitome Vitae*, dann Georg Hamartolus und auf ihn gestützt, Georg Cedrenus und Johannes Zonoras auf Grund des Palladius einmütig behaupten, Chrysostomus sei im Alter von zweiundfünfzig Jahren und sieben Monaten gestorben, was den Februar 354 als Geburtsjahr erfordert. Eine andere Zahl gibt keine Quelle und kein Chronist an. Ein durchaus stichhaltiger Grund gegen diesen Ansatz existiert nicht. Es hat daher tatsächlich das Jahr 354 die meiste und begründetste Wahrscheinlichkeit für sich. (16)

Zeitliche Sorgen gab es in der Familie des jungen Johannes keine. Der Vater besaß als Offizier ein genügendes Einkommen, um seine Familie zu unterhalten und dazu hatte Anthusa ein so ansehnliches Vermögen mitgebracht, daß sie davon allein schon die Kosten für Haushaltung und Dienerschaft, sowie

(14) 46, 416—432. Weiteres Material siehe bei Fr. Jos. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in: Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. n. XIX (Freiburg 1913) S. 377—447.

(15) Fol. 187v: »Johannes Chrysostomus starb im Alter von dreiundfünfzig Jahren, wie *Palladius, Bischof von Aspona, sagt.*«

(16) s. Baur, Wann ist der heilige Johannes Chrysostomus geboren? = Zeitschrift für katholische Theologie 52 (1928) 401—406.

für die Erziehung und Ausbildung des jungen Johannes bestreiten konnte, ohne sein väterliches Erbteil anzutasten. (17)

Die junge Ehe muß außerordentlich glücklich gewesen sein. Anthusa selbst sagte später, ihr stärkster Trost in der Witwenschaft und ihre größte Freude sei es gewesen, das Antlitz ihres Gatten in dem ihres Kindes wiederzusehen. Das Glück war von allzu kurzer Dauer. Des Sekundus letzte Lebensfreude war die Geburt seines Sohnes Johannes gewesen. Kurze Zeit darnach starb er und hinterließ Anthusa mit ihren zwei Kindern als junge Witwe von kaum zwanzig Jahren. (18)

Die Erziehung der Kinder lag also ganz in den Händen Anthusas. Und sie lag in guten Händen. *Anthusa* war eine jener seltenen Frauen, bei denen klarer Verstand mit großer Charakterstärke sich einen. Zu einer reinen, zart empfindenden Gemütsanlage traten hervorragende Frömmigkeit, feine Bildung und, was in ihrer Lage besonders wichtig war, ein kluger und praktischer Sinn. Sie verdient einen Ehrenplatz in der Galerie jener christlichen Frauen und Mütter, denen die Mit- und Nachwelt, denen die christliche Kirche große, führende Männer zu verdanken hat. Wie ein heiliger Basilius der Große und Gregor von Nyssa nicht geworden wären, was sie waren, ohne ihre heroische Mutter Emmelia und ihre heilige Schwester Makrina, und ein heiliger Gregor von Nazianz ohne seine Mutter Nonna, so verdankt auch die christliche Welt ihren heiligen Chrysostomus in erster Linie dem stillen mütterlichen Einfluß der jugendlichen Anthusa, die seinem Denken und Fühlen die erste religiöse Richtung gab.

Die junge Witwe schlug von Anfang an jeden Gedanken an Wiederverheiratung aus. Sie wollte fortan nur dem Andenken ihres Mannes und der Erziehung ihrer Kinder leben. Entschlossen nahm sie die Leitung ihres Haushaltes und die ihr ungewohnte Verwaltung ihres und ihrer Kinder Vermögen in die Hand. Weder die Unannehmlichkeiten mit einer nachlässigen Dienerschaft und mit habsüchtigen Verwandten noch der stete Kampf mit »gewalttätigen Steuereintreibern« (19) konnten sie von ihrem gefaßten Entschlusse

(17) Chrys., De Sacerdotio 1, 5 (48, 624). NB! Zeit- und Altersangaben sind bei Chrysostomus meist rhetorisch abgerundet und daher nie mathematisch genau zu nehmen.

(18) Chrys., Ad Viduam jun. 2 (48, 601), vorausgesetzt natürlich, daß Chrysostomus hier wirklich geschichtliche Tatsachen gibt.

(19) Die Aufgabe der Steuereintreibung oblag den sogenannten *Curialen*, das heißt den Stadt- oder Gemeinderäten, deren Amt erblich und verpflichtend war. Für die richtige Ablieferung der vorgeschriebenen Steuersumme waren sie mit ihrem eigenen Vermögen, manchmal mit Freiheit und Leben haftbar. Solche Curialen gingen oft zu ihrem Vorteil über die vorgeschriebenen Steuerbeträge hinaus und ließen sich teilweise große Härten und Ungerechtigkeiten, Erpressungen, Bestechungen und Veruntreuungen zu Schulden kommen. Vgl. RAUSCHEN, Jahrb. 377.

abbringen. Das Vertrauen auf Gott und der Anblick des kleinen Johannes, »aus dessen Antlitz das lebendige Abbild seines Vaters heraussah,« (20) gaben ihr immer wieder Kraft in allen Schwierigkeiten.

Die Kinder- und Jugendjahre des zukünftigen großen Kanzelredners und Bischofs der griechischen Kirche waren also zweifellos glücklich. In seiner Naturanlage wie in seinem ganzen späteren Leben zeigt er eine unverkennbare Verbindung lateinisch-römischer Festigkeit und Willenskraft mit dem lebhaften, beweglichen Geiste des Griechen. Vom Vater hatte er die Neigung zur Strenge und Disziplin, die Mutter schenkte ihm ein Herz voll feinfühlenden Zartsinnes, voll Liebe und Mitgefühl mit den leiblichen und sittlichen Nöten des Nächsten. Eine sorgfältige christliche Erziehung tat das ihrige, um diese reichen Naturanlagen zu veredeln und zu vertiefen. Dem Andenken seiner Mutter hat darum auch Chrysostomus in seiner berühmten Schrift über das Priestertum eines der schönsten literarischen Denkmäler des christlichen Altertums gesetzt und voll Dankbarkeit betont er noch im reifen Mannesalter, daß nie ein Hauch der Verstimmung das schöne Liebesverhältnis zwischen Mutter und Kind getrübt habe. (21)

ZWEITES KAPITEL

SCHULE UND SCHÜLER IM VIERTEN JAHRHUNDERT

WIE lange der kleine Johannes unter der ausschließlichen Obhut seiner treuen Mutter Anthusa blieb, wissen wir nicht. Aus den frühesten Schriften des Chrysostomus darf man aber den Schluß ziehen, daß er nicht nur ein lebhafter und auffallend begabter, sondern auch ein geistig ziemlich frühreifer Knabe gewesen sein muß. Die Annahme ist daher berechtigt, daß Anthusa nicht allzulange gewartet haben wird, ihrem Sohne die standesgemäße Bildung damaliger Zeit zu vermitteln und ihn bekanntzumachen mit der Sprache und dem Geiste eines Volkes, das immer zu den größten aller Zeiten zählen wird, dessen Kind er selbst war. Sie ahnte aber wohl nicht, daß ihr kleiner Johannes einst als einer der letzten ganz großen Sterne am sternenreichen Ruhmeshimmel des alten griechischen Volkes glänzen sollte. Es gibt in der Tat nur zwei Völker, die in der Geschichte der Menschheit eine Ausnahmestellung aufweisen: die *Juden* und die *Griechen*. Beide gehören zu den verhältnismäßig kleinsten Nationen, die in der Weltgeschichte über-

(20) Chrys., De Sacerdotio 1, 5 (48, 624).
(21) Ebd. 1, 5—6 und 6, 7 (48, 624 und 683).

haupt einen Namen haben, und beide überragen in der Geschichte der Kulturvölker an wirtschaftlicher, politischer und kultureller Bedeutung die größten Völker und Reiche der Erde bis auf unsere Zeit. Das jüdische Volk war der oft ungetreue Hüter der *Offenbarung*. Diese war nicht das »Produkt« jüdischen Denkens (zu einer *Theologie* hat es das Judentum nicht gebracht), sondern ein Geschenk von oben. Das Judentum war der Repräsentant des einen reinen Gottesglaubens. Die Griechen hingegen sind nicht bloß die Repräsentanten, sondern bis zu einem gewissen Grade die Schöpfer der menschlichen Wissenschaften geworden. Sie haben in der Welt den Lehrstuhl der *Philosophie* errichtet, sind die geistigen Lehrmeister aller, auch der christlichen Kulturvölker geworden, und bis auf den heutigen Tag gehen Heiden, Juden und Christen, die sich Bildung und Kultur aneignen wollen, nicht bei Moses und den Propheten in die Schule, sondern bei Sokrates, Plato und Aristoteles, bei Lysias, Demosthenes, Sophokles und Euripides.

Das war die beiderseitige, sich gegenseitig ergänzende Weltmission dieser zwei kleinen Völker. Beide haben für diesen Menschheitsdienst zwei Gaben erhalten, die im umgekehrten Verhältnis zu ihrer zahlenmäßigen Stärke und im Widerspruch zu den sonstigen Gesetzen historischen Geschehens stehen: die Gabe der Unsterblichkeit (im geistigen und physischen Sinn) und die Gabe der Weltbeherrschung, wobei — als neue Anomalie — den Kündern des Monotheismus mehr die materielle, dem heidnischen Polytheisten die geistige Seite zufiel.

Diese grundverschiedenen Nationen mit ihren verschiedenen Ideen und Kulturkreisen begegnen uns auch zu Antiochien und im Leben des heiligen Chrysostomus.

Die höchste Glanzperiode des griechischen Volkes war allerdings längst vorüber, als die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts nach Christus angebrochen war. Und doch war es ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß das heidnische Griechentum eben noch eine neue, wenn auch schwache Nachglanzperiode erlebte, während gleichzeitig das christliche Griechentum mit meteorartigem Glanze am orientalischen Himmel aufstieg, leuchtete und dann fast für immer verschwand.

Zwischen beiden, dem klassischen und christlichen Griechentum, bestanden die innigsten Beziehungen. Das ganze Bildungs- und Schulwesen des vierten Jahrhunderts stand noch auf dem Boden der alten griechischen Kultur, die schon sechs- bis siebenhundert Jahre früher die Höhe ihres Glanzes erreicht hatte. Nicht bloß der Adel, die zukünftigen Staatsbeamten, Rechtsanwälte und was sich sonst noch zu den gebildeten und den besseren Ständen rechnete, auch die zukünftigen Theologen, Priester und Bischöfe gingen bei den griechischen

Grammatikern, Rhetoren und Sophisten in die Lehre, um sich dort an den unerreichten Vorbildern klassischer Kultur und Wissenschaft zu bilden. Damals stand wirklich ein Sophist und Professor höher im Ansehen als ein Bankier und Geldverleiher. Um die Gunst und die Lobreden erfolgreicher, gefeierter Rhetoren bewarben sich die höchsten Reichsbeamten, kommandierende Generäle, Statthalter und selbst die Kaiser. Von den Werken dieser Rhetoren glaubte man eben, sie würden, wie die des Demosthenes, alle Jahrhunderte überdauern; in die Hände der Rhetoren sei es darum gelegt, unsterblichen Ruhm oder unsterbliche Schande zu bereiten. Diese Herren Professoren waren oder hielten sich wenigstens für die geistigen Führer des Volkes. (1) Sie mußten bei allen Feierlichkeiten und offiziellen Gelegenheiten ihre Kunst zum besten geben. War jemand angeklagt, so ging er zum Rhetor und bestellte eine Verteidigungsrede. Feierte der Kaiser seinen Geburtstag oder ein anderes Fest, kam er in eine Stadt zu Besuch, so mußte nicht etwa der »Bürgermeister«, sondern der beste Rhetor die öffentliche Fest- oder Empfangsrede halten. Hatte man keinen eigenen, so bestellte man einen fremden, womit manchem Stadtoberhaupt oder hohem Beamten aus der Verlegenheit geholfen war. Eine gute Rede halten zu können, galt noch im vierten Jahrhundert bei den redefreudigen Griechen als der Inbegriff aller erstrebenswerten Geistesbildung.

Dafür gelang es auch mehr als einem von diesen Rhetoren und Sophisten, durch eine prunkvolle Festrede am Kaisertage oder durch ein schmeichelhaftes Lobgedicht auf die »göttlichen, unsterblichen Majestäten« sich nicht bloß die Gunst des christlichen Herrschers, sondern auch sehr hohe Ämter und einträgliche Stellen im Staatsdienste zu verschaffen, obwohl manche von ihnen ihr Heidentum geradezu mit absichtlicher Betonung zur Schau trugen.

Gleichwohl zeigten auch christliche Eltern kein Bedenken, ihre Kinder in die Schulen dieser Rhetoren und Sophisten zu schicken. Der Knabe, der etwas lernen wollte oder mußte, kam zuerst in die *Elementarschule*, wo der »Grammatist«, der Elementarlehrer sich abmühte, ihn in die Geheimnisse der Buchstabenzeichen einzuweihen. (2) Neben Lesen und Schreiben galt es aber auch, die Grundbegriffe des Rechnens sich anzueignen. Diese „Volksschule" mochte durchschnittlich zwei bis drei Jahre dauern. Den Vorwurf unnützer Überladung konnte man ihr also nicht machen.

Daß Johannes schon früh die Elementarschule besuchte, darf man wohl auch daraus schließen, daß er verhältnismäßig häufig auf die kleinen und großen Schmerzen ihrer kleinen Besucher zu sprechen kommt. Da redet er von den

(1) Seeck 4, 198. Mommsen, Röm. Gesch. 5, 335—6. Sievers, Libanius 26.

(2) Vgl. Müller, Studentenleben l. c. 292 f.

Wachstäfelchen, von Griffel und Buchstaben, von Hitze, Durst und Ungemach bis um die Mittagszeit, von Rute, Geißel und tränenübergossenem Angesicht und wie die Kinder ihre Aufgaben »immer wieder aufsagten, ja oft bis in die Nacht hinein lernten.« (3)

Wer nach der Elementarschule noch höher strebte, trat in die »Mittelschule« über. Diese bestand meistens aus einem einzigen »Grammaticus«, der zugleich »Direktor des Gymnasiums« und Lehrer sämtlicher Mittelschulfächer war. Er dozierte vor allem griechische Literatur, auch Latein, wenn er es verstand, dazu Geschichte, Metrik und Poetik, Geometrie und Geographie. (4) Stoffeinteilung und Stundenplan standen ganz im Belieben des Grammaticus, während die Dauer des Studiums großenteils vom Eifer der Studenten oder der Finanzkraft ihrer Herren Väter abhing.

Der heilige Augustin hatte zu Madaura seine Gymnasialstudien mit fünfzehn Jahren vollendet, während man durchschnittlich sogar schon mit vierzehn Jahren fertig sein konnte.

Die dritte und höchste Stufe damals erreichbarer Bildung erhielt der junge Studiosus aber erst in den Schulen der *Rhetoren* und *Philosophen*, die auch den gemeinsamen Namen Sophisten trugen. Da galt es vor allem die Redekunst zu erlernen, denn von dem redegewandten Auftreten eines jungen Mannes hing es ab, ob er als Rechtsanwalt oder als Staatsbeamter eine mehr oder weniger glänzende Stellung erreichen würde. — Mit dem Betrieb einer modernen Universität lassen sich diese Rhetoren- und Philosophenschulen nicht in eine Linie stellen. Immerhin aber dauerte das Studium an diesen antiken Hochschulen für gewöhnlich etwa vier Jahre und wurde meist zwischen dem fünfzehnten und zwanzigsten Lebensjahre absolviert. Nur ausnahmsweise gab es auch ältere Studenten. So hat der berühmte Sophist Libanius die Hochschule erst mit zweiundzwanzig Jahren besucht. Der heilige Basilius war bereits fünfundzwanzig und Gregor von Nazianz sogar schon dreißig Jahre alt, als sie nach anderen höheren Schulen auch noch die zu Athen besuchten. (5) In Rom war man strenger. Um ein zu großes Anwachsen von »alten Semestern« und verbummelten Studenten zu verhüten, wurde jeder Student vom Stadtpräfekten ausgewiesen, der über zwanzig Jahre zählte.

(3) Die entsprechenden Belege hat S. HAIDACHER, Hoffart und Kindererziehung S. 23—25 zusammengestellt.

(4) Einige grammatische Schultafeln aus dem dritten Jahrhundert hat KENNYON veröffentlicht im Journal of hellenic studies 29 (1909) 29—40; wiedergegeben von BRINKMANN im Rheinischen Museum N. F. 65 (1910) 149.

(5) EGGERSDORFER, Die großen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts auf den heidnischen Hochschulen ihrer Zeit = Theol.-Prakt. Monatschrift 13 (1903) 335 ff. — SIEVERS 20.

Dafür begann mancherorts die Bildungslaufbahn der Kinder schon ungewöhnlich früh. In Antiochien kam es nach dem Zeugnis von Chrysostomus vor, daß schon Knaben, die noch keine fünf Jahre zählten, den Schreibgriffel in die Hand nehmen mußten. (6) Für gewöhnlich war aber doch das siebente Lebensjahr die Anfangszeit für Schule und Studium, und nachdem es keinen Schulzwang gab, konnte auch jeder wieder aufhören, wann er wollte.

Die meisten dieser Schulen waren übrigens keine Staatsschulen im modernen Sinne des Wortes. Um das Schulwesen kümmerte sich der Staat als solcher damals ziemlich wenig. Einen wesentlichen Rechtsunterschied zwischen »öffentlichen und Privatschulen« gab es nicht. Nur in den ganz großen Städten, in Rom, Konstantinopel, Athen, lehrten Rhetoren und Philosophen, die aus kaiserlichen Mitteln besoldet wurden. Auch einige Städte, wie Mailand, Karthago, Trier, Bordeaux, Nizaea, Nikomedien, Smyrna, Pergamon, Cäsarea in Palästina und andere hatten städtische Professuren eingerichtet, neben denen sich aber noch beliebig viele »Privatdozenten« als Lehrer betätigten und je nach Wissen und Können einen größeren oder kleineren Schülerkreis um sich sammelten, von deren Schulgeldern sie lebten. In Antiochien gab es trotz der Anwesenheit des kaiserlichen Hofes im vierten Jahrhundert anscheinend keine kaiserlichen, wohl aber eine oder einige städtische Professuren. Daneben lehrten aber auch eine ganze Anzahl von Privatsophisten, und Chrysostomus fand später oft Gelegenheit, gegen diese bisweilen recht eingebildeten und angriffslustigen Vertreter des absterbenden Heidentums lebhaft zu polemisieren. Daß jeder, der wollte, sich als Professor auftun und eine Schule eröffnen konnte, hatte seine Vorteile und Nachteile. Die freie Konkurrenz spornte den einzelnen an, sein Bestes zu leisten, förderte aber auch die Eifersucht und den gegenseitigen Brotneid. Anderseits machten sich neben den hervorragenden Gelehrten und ernsten Lehrern auch nichtsnutzige Schwätzer und Scharlatane breit, die nach der boshaften Bemerkung Lucians am Morgen schöne Sprüche machten über Tugend und stoische Entsagung und am Mittag an der Tafel eines reichen Gönners eifrig nach dem größten Bratenstück Ausschau hielten. (7)

Besonders vornehme und reiche Familien ließen ihre Kinder wenigstens in den ersten Jahren gerne auch durch eigene Hauslehrer und Haussklaven unterrichten. Später wurde ihnen dann ein eigener Sklave beigegeben, der ihnen Bücher, Wachstafel, Schreibfeder und Tinte in einer besonderen Tasche zur Schule nachtragen mußte, und wenn er die nötige Bildung besaß, auch dem täglichen Unterricht beiwohnte und Nachhilfe leistete.

(6) De mutatione nominum 2, 1 (51, 125).

(7) LUCIAN, Timon oder der Menschenhasser (ed. Th. Fischer. 5. Aufl. Berlin s. a. — Bd. 1, 68).

Den hauptsächlichsten *Lehrgegenstand* bildeten die griechischen Klassiker und unter ihnen war Homer in gewissem Sinne die Bibel des klassischen Altertums. Neben Homer spielte aber auch Hesiod eine bedeutende Rolle, ebenso Demosthenes, Herodot, Thukydides, Isokrates, Lysias und andere, während von den Philosophen hauptsächlich Pythagoras, Platon, Aristoteles, Chrysipp und Zenon in Ansehen standen. (8) Das sind also durchweg Autoren, die sich bis heute an unseren Gymnasien und Universitäten behauptet haben.

Zur Lektüre klassischer Vorbilder kamen in den Rhetorenschulen auch selbständige praktische Stil- und Redeübungen, dazu noch öffentliche Wettbewerbe in Rhetorik, Poesie und Musik, wie zum Beispiel bei Gelegenheit der olympischen Spiele in Daphne. (9) Außerdem hatten die Studenten häufig Gelegenheit, »Musterreden« zu hören, wenn bei festlichen Gelegenheiten einer oder mehrere hervorragende Sophisten auftraten. Vor allem aber konnten sie an den öffentlichen Gerichtstagen den Verhandlungen und Verteidigungsreden der Advokaten beiwohnen. Chrysostomus bezeugt selbst, daß er das häufig getan hat, (10) und auch vom heiligen Augustin wissen wir, daß er in seiner Jugend mit großem Eifer den Advokatenreden zuhörte. (11) Vermutlich ist das der Grund, weshalb Sokrates glaubte, der junge Johannes habe zuerst Advokat werden wollen. (12) Spätere und auch neueste Autoren gingen noch einen Schritt weiter und behaupteten, Chrysostomus sei tatsächlich zuerst Rechtsanwalt gewesen, was er in Wirklichkeit nie gewesen ist.

Solche Reden und Redeübungen betrachtete man bei den Griechen nicht als notwendiges Übel, das man über sich ergehen lassen mußte; mit dem Eifer der Redner hielt das Interesse und die Teilnahme der Zuhörer gleichen Schritt. Seinem Wohlgefallen oder Mißfallen gab man mit größter Lebhaftigkeit stets unmittelbaren Ausdruck. Wehe dem Redner, der ohne Beifall von der Tribüne stieg! Er war ein abgetaner Mann und manch einen hat der Kummer über eine solche Niederlage ins Grab gebracht. Das wußten die Redner und haben auch gelegentlich durch bestellte und bezahlte Beifallsspender für alle Fälle vorgesorgt. Das wußten aber auch die Studenten und trieben damit ihren Mißbrauch. Libanius, der Stadtrhetor von Antiochien, weiß davon ein Lied zu singen. Eines Tages, als eine öffentliche Redevorstellung veranstaltet worden war, hatte es einigen Studenten beliebt, sich recht

(8) Schemmel, Libanios 59.

(9) Ziebarth 72.

(10) De Sacerdotio 1, 1 (48, 623; ed. Nairn 2).

(11) Confessiones 3, 3.

(12) HE 6, 3 (67, 665). Sozomenus 8, 2 (67, 1516) sagt nur, man habe *erwartet*, daß Chrysostomus Advokat würde.

ungezogen zu benehmen. Erzürnt drohte des anderen Tages Libanius, derartige Veranstaltungen überhaupt einzustellen und hielt ihnen dabei ihr ganzes Sündenregister vor Augen: »Ich befehle den Sklaven, die Studenten hereinzurufen. Der Sklave läuft hinaus. Die jungen Herren ahmen aber seine Eile nicht nach, die sie übertreffen sollten. Einige singen ihre Lieder weiter, die ohnehin jeder kennt, andere schwatzen und lachen und erregen den Unwillen jedes Menschen, der es mitansieht. Wenn sie sich endlich entschließen, hineinzugehen, gehen sie so langsam, wie eine junge Frau oder wie ein Seiltänzer, sodaß die Anwesenden über die Verzögerung unwillig werden. Hat die Rede endlich begonnen, so stören sie, indem sie sich über Wagenlenker, Pferde und Tänzer unterhalten. Einige stehen da wie Bildsäulen mit übereinandergeschlagenen Beinen, andere bohren in der Nase herum, andere bleiben bei den schönsten Stellen teilnahmslos sitzen oder zwingen die, die vor Begeisterung aufspringen, sich zu setzen. Andere zählen die Hereinkommenden und schwatzen miteinander. Manche treiben Unfug, indem sie an unrechter Stelle Beifall klatschen und den Beifall an der rechten Stelle zu unterdrücken suchen. Manche gehen im Saale umher, erzählen sich etwas oder laden einander zum Bade ein.« (13)

Man sieht, die studierende Jugend war zu allen Zeiten gleich und jeder Lehrer hatte auch damals schon sein gerütteltes Maß an Freud und Leid.

DRITTES KAPITEL

LIBANIUS, DER STADTRHETOR VON ANTIOCHIEN

ANTIOCHIEN war immer eine gute Heimstätte für Kunst und Wissenschaft gewesen. Schon Cicero rühmt die »Königin des Ostens« ob ihrer »homines eruditissimi« und ihrer »liberalissima studia«, wodurch sie andere an Ruhm überstrahle. (1) Gerade um die Mitte des vierten Jahrhunderts war aber Antiochien so glücklich, unter vielen Mittelmäßigkeiten einen Lehrer zu besitzen, der als der bedeutendste Vertreter der altklassischen Bildung galt und zugleich als der beste Redner seiner Zeit: LIBANIUS. Dessen Leben, Wirken und Lehrmethode kann als typisches Musterbeispiel für Lehrer und Schule im vierten Jahrhundert angesehen werden. Libanius war geborener Antiochener. Er stammte aus reicher, angesehener und alteingesessener Familie, die schon aus ererbtem Konservatismus am Heidentum festhielt. Bei

(13) LIBANIUS, Ad juvenes (ed. Förster 1, 271 f.). — SCHEMMEL, Libanios 65. — SIEVERS 28—29.

(1) Pro A. Licinio Archia cp. 3.

Libanius selbst kamen aber noch persönliche Neigung und Geschmack für die klassische Antike dazu, und zwar galt seine Begeisterung nicht bloß der sprachlichen und literarischen Seite, sondern ebensogut der politischen und religiösen. Libanius war und blieb zeitlebens ein entschiedener Verehrer der Götter, aber nur der griechischen; (2) die römischen verachtete er ebenso wie die römische Sprache. Die Römer selbst waren für ihn nur Barbaren.

Als er bereits fünfzehn Jahre zählte, erwachte in ihm erst die Liebe zum Studium. Mit zweiundzwanzig Jahren kam der Student nach Athen, das immer noch die eigentliche Hochburg des klassischen Griechentums war. Bereits fünf Jahre später eröffnete er selbst eine Rhetorenschule und zwar in Konstantinopel. Er fand solchen Zulauf, daß er bald achtzig Schüler zählte und auch eine kaiserliche Anstellung erhielt. Der Neid eines Rivalen machte aber dieser ersten Glanzperiode ein baldiges Ende. Er wurde ausgewiesen und ließ sich von 342 bis 347 in Nikomedien nieder. Auch dort hatte er bald solchen Erfolg, daß der junge Julian, der spätere Kaiser, der damals in Nikomedien lebte, sich heimlich Abschriften von seinen Reden kommen ließ, weil er ihn offen nicht besuchen konnte. Erst 347 ward Libanius nach Konstantinopel zurückberufen, wo er weitere fünf Jahre wirkte. Jetzt aber zog es ihn in die Heimat zurück. Nach sechzehnjähriger Abwesenheit kam er zirka 354, im Geburtsjahr des Chrysostomus, zum ersten Male wieder nach Antiochien. Es war ein Tag des Triumphes, als Libanius auf besondere Einladung im Rathaus zu Antiochien seine erste öffentliche Festrede daselbst hielt. »Sind schon Leute da?« fragte er den Sklaven, der an der Saaltüre stand. Ja, erwiderte dieser, manche haben sogar die ganze Nacht im Saale zugebracht, um sicher einen Platz zu finden. »So führte mich mein Oheim bebend hinein. Lächelnd folgte ich ihm; denn Zutrauen gab mir die Tyche. Ich ließ meinen Blick über die Menge schweifen und wie Achill, als man ihm die Waffen brachte, sättigte ich mich an ihrem Antlitz. Dadurch brachte ich sie, ehe ich noch ein Wort gesprochen, außer sich vor Bewunderung. Wie könnte ich geziemende Worte finden über ihre Tränen beim Prolog? Viele haben ihn auswendig gelernt. Und dann die Begeisterung über das, was kam! Niemand war zum Aufspringen zu alt, zu langsam, zu schwach; selbst die, deren kranken Beinen das Stehen schwer fiel, waren aufgestanden und während ich mich setzte, sagten sie, ihnen sei das unmöglich bei meiner Rede. Und sie unterbrachen mich mit Bitten, ich solle mich meinen Mitbürgern wieder schenken als König... Auch als ich zum Bad ging, gaben sie mir das Geleit, jeder

(2) Über die religiös-heidnische Einstellung des Libanius s. Misson, Recherches sur le paganisme de Libanios. Louvain 1914.

wollte mich berühren.« (3) Also Libanius, in der Freude seines ersten Erfolges in Antiochien.

Die Antiochener ließen ihren berühmt gewordenen Mitbürger nicht mehr ziehen, und nach dem Tode des Zenobius wurde er selbst erster Stadtrhetor. Jetzt siedelte er mit seiner Schule in den Hörsaal im Rathaus über. Hier unterrichtete Libanius, von vier etatmäßig angestellten Hilfskräften unterstützt, noch gegen vierzig Jahre lang, und wohl die Mehrzahl der bemittelten, Bildung suchenden Jugend von Antiochien saß in dieser Zeit zu seinen Füßen. Natürlich gab es neben der städtischen auch noch zahlreiche Privatschulen, wo Rhetoren und Sophisten einander die Schüler wegfingen und diejenigen lehrten, die zu ihnen Vertrauen hatten. Über die Art seiner Rhetorik geben uns die Reden Aufschluß, die Libanius selbst veröffentlichte. So gab er seine eigene Lebensbeschreibung heraus, mehrere Verteidigungsreden gegen seine Kritiker, eine stoisch angehauchte Lobrede auf die Armut, Schutzreden für die bedrohten heidnischen Tempel, zugunsten der Rhetoren, über die Fürsorge für Gefangene, Lobreden auf die Kaiser, Trauerreden über den Brand des Apollotempels bei Antiochien und über die Zerstörung von Nikomedien und anderem. Außerdem sind noch reine Deklamationsreden erhalten, zum Beispiel eine Wechselrede zwischen Neptun und Mars, zwischen Achill und Odysseus, eine Gesandtschaftsrede des Odysseus an die Troyer wegen der schönen Helena. Die verbreitetste aller Libaniusreden ist die witzige Klagerede eines jungen Ehemannes, dem ob der Geschwätzigkeit seiner Frau Selbstmordgedanken kamen und der den Richter bat, ihn zum Giftbecher zu verurteilen, damit er nicht genötigt sei, sich selbst umzubringen! (4)

In den etwa 1600 Briefen des Libanius kehren so ziemlich alle bedeutenden Persönlichkeiten des vierten Jahrhunderts wieder.

In seinem Unterrichte hielt sich Libanius ganz an die Vorschriften der Rhetorikbücher von Theon und Hermogenes. (5) Das Geheimnis seines Erfolges lag in der begeisterten Aufnahme und Wiedergabe dessen, was die klassischen Autoren vor ihm Hervorragendes geleistet hatten. Seine eigenen Erzeugnisse sind eher matt und schal. Er war ein vorzüglicher Lehrer, der die Jugend zu begeistern wußte, aber kein selbständiger Denker und origineller Schriftsteller. Dafür »stellt sich der Typus des Sophisten in Libanius völlig rein dar. Er ist nichts anderes und will nichts anderes sein, als Formkünstler der Prosarede im Sinne des strengen Klassizismus.« (6)

(3) Libanius, Vita (ed. Förster I. 1. S. 126—7). — Vgl. Misch 365.
(4) Decl. 26 (ed. Förster 6, 511—544).
(5) Schemmel, Libanius 61.
(6) Christ, Gr. L. II, 2. S. 996.

Mommsen hat wohl die Bedeutung des Libanius richtig gekennzeichnet, wenn er sagt, »Libanius sei mehr bekannt als bedeutend,« (7) während der sarkastische Gibbon von den Schriften des Libanius behauptet, es seien größtenteils inhaltslose und zwecklose Arbeiten eines Redners, der die Kunst der Wortmacherei pflegte. (8) Sogar in seiner eigenen Lebensbeschreibung stehen diesem Stilkünstler Form und Sprachausdruck so sehr höher als Inhalt und Leben, daß selbst diese Lektüre »recht einschläfernd« wirkt. (9)

Dabei war Libanius wie die meisten Sophisten maßlos eitel. Der alte General und Konsul Richomer, der längere Zeit in Antiochien lebte, kam einst von einer Reise von Konstantinopel zurück und erzählte dem Libanius: der Kaiser habe ihn gefragt, was ihm in Antiochien am besten gefallen habe. Er aber habe geantwortet: Libanius. Darauf habe der Kaiser erwidert, er wolle doch auch einmal nach Antiochien kommen, um den Libanius zu sehen! — Libanius hat das alles ohne Bedenken geglaubt und sogar in seiner Autobiographie verewigt! (10) Sein Ehrgeiz machte ihn besonders Rivalen gegenüber recht ungemütlich. Es ist wahr, er hatte von bösen Kollegen zu leiden gehabt. In Konstantinopel hatte er durch die Intriguen eines anderen Sophisten seinen ersten Posten verloren. Ein andermal mußte er sich gegen einen Kritiker verteidigen, der von ihm gesagt hatte, er sei nur Redner, aber kein Lehrer.

Dafür bezahlte Libanius mit gleicher Münze heim. In Nikomedien setzte er dem dortigen Stadtsophisten durch seine Kritik und seinen Spott derart zu, daß der arme Mensch vor Gram irrsinnig wurde. Desgleichen hat er in Antiochien einen lästigen Rivalen mit Mitteln verdrängt, die man nicht edel nennen kann. (11) Selbst noch in seiner Lebensbeschreibung kann er es nicht unterlassen, nach verschiedenen Seiten „zu stoßen und zu beißen" und nur da wird er einigermaßen lebendig, wo er Gelegenheit findet, einen ehemaligen Rivalen oder Kollegen lächerlich zu machen. (12)

Und doch hätte Libanius diesen Kleinkrieg nicht nötig gehabt. Er war nicht nur als Sophist und Rhetor der erfolgreichste seiner Zeit, er erlangte auch eine Reihe von äußeren bürgerlichen Ehrenstellungen, die ihn weit über seine Standesgenossen emporhoben. So wurde er Ehrenstadtrat von Antiochien. Kaiser Julian ernannte ihn zum Quästor, während Theodosius ihm gar den

(7) Röm. Gesch. 5, 461.
(8) Decline 4, 127.
(9) Misch 365.
(10) Ed. Förster 1, 136—7.
(11) Schemmel, Libanius 67.
(12) Misch 361.

Titel und Rang eines Präfectus Prätorio anbot. (13) Dagegen ist es wieder ein empfehlender Zug im Charakter des Libanius, daß er sich seiner Schüler auch außerhalb des Unterrichts gern und eifrig annahm. Vor allem sah er streng auf sittlichen Lebenswandel, oder was ein Heide des vierten Jahrhunderts dafür ansah. (14) Die studentische Praxis wich da allerdings oft recht bedenklich von den städtischen oder staatlichen Gesetzesparagraphen der »Studentenordnungen« ab, und bestrafen konnte man auch damals nur jene, die sich erwischen ließen. In Berytos war die Zuchtlosigkeit unter den Studenten so groß, daß der berühmte Kirchenhistoriker und Bischof Eusebius von Cäsarea es als ein halbes Wunder bezeichnete, wenn dort ein Student seine Sittenreinheit bewahrte. (15) In der Großstadt Antiochien war es nicht viel besser. Die Fälle unsittlicher Verführung durch andere Studenten, selbst homosexueller Mißbrauch vonseiten der Pädagogen oder der Wohnungsvermieter waren nicht selten, wie Libanius (16) und auch Chrysostomus (17) bezeugen. Noch 390 mußte Kaiser Theodosius die Päderastie unter Todesstrafe verbieten. Es kam auch damals wie heute vor, daß Studenten das Geld, das sie für ihre Studien mitbekamen, bei Becher, Würfel und liederlichen Dirnen vergeudeten und dann beim Wucherer Schulden machten. Andere wechselten alle Augenblicke ihre Professoren, nur um keinem das Kolleggeld bezahlen zu müssen. Ja es gab sogar Frechlinge, die statt zu zahlen, dem Sophisten erklärten, sie hätten trotz ihres guten Willens rein nichts bei ihm gelernt und nur ihre Zeit verloren. (18)

Armen Studenten half Libanius gern aus der Not. So verwendete er sich einmal beim Statthalter für einen armen, elternlosen Studenten, der als Ofenheizer im städtischen Bad sein Geld zum Studium verdienen mußte. Als ein andermal ein Studentenpapa auf dem Land ihm in Ermangelung von Bargeld ein paar leibhaftige Esel als Schulgeld schickte, sandte ihm Libanius die zwei Langohren wieder zurück, (19) da er für solche Zuhörer doch keine rechte Verwendung hatte. Dafür hingen ihm seine Leute wieder in Dankbarkeit an. Wenn Libanius krank war, besuchten ihn seine Schüler zu jeder Tageszeit und wachten nachts an seinem Bette. (20)

(13) Sievers 293. — Schemmel, Libanius 64.
(14) Libanius, Ad juvenes 33 (ed. Förster 1, 277—8).
(15) De martyribus Palaest. 4, 2 (20, 1473).
(16) De festorum invitationibus 1, 8—11 (ed. Förster 4, 54, 57—60); und Consolatoria ad Antiochum 15 (Förster 3, 272—3) und Epist. 41 (Förster 10, 39).
(17) Advers. oppugn. vitae mon. 3, 8 f. (47, 360—1).
(18) Libanius, De pactis 6 (Förster 3, 340).
(19) A. Müller 300.
(20) Sievers 32.

Eine ausgesprochene, wenn auch gefahrlose Abneigung hatte Libanius gegen das Christentum. »Jeden Anlaß ergreift er, seinen Abscheu gegen das Christentum, dessen Heiligenkult und Klerus auszudrücken und es für die Schäden der Gegenwart verantwortlich zu machen.« (21) Daß Kaiser Julian den Götterkult nicht wieder herzustellen vermochte, war wohl der größte Schmerz seines Lebens. Die Ermordung des Kaisers schreibt er auch einem Christen zu. Gleichwohl blieb der Rhetor in brieflichem Verkehr mit seinem ehemaligen Schüler, dem heiligen Basilius, (22) und hat sich sogar in der julianischen Zeit mehrfach für Christen verwendet und die gewaltsame Christenverfolgung des abtrünnigen Kaisers mißbilligt. (23)

Trotz seiner stark hervorgekehrten Begeisterung für die alten Götter sah daher Libanius doch manche Christen unter seinen Schülern, wie den heiligen Basilius und Gregor von Nazianz in Nikomedien (zirka 348). (24) In *Antiochien* selbst sah der letzte große Rhetor des Heidentums wahrscheinlich den ersten und größten Redner des christlichen Altertums zu seinen Füßen.

VIERTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS IN DEN SCHULEN VON ANTIOCHIEN

»IN der *Redekunst* hatte er den Sophisten Libanius, in der *Philosophie* den Andragathius als Lehrer. Seine Mitschüler beim Sophisten Libanius aber waren Theodor (von Mopsuestia) und Maximus, der spätere Bischof von Seleukia.« — So lautet der Bericht des Sokrates. (1)

Sozomenus weiß noch überdies: »Als Libanius zum Sterben kam, fragten ihn seine Freunde, wen er am liebsten als Nachfolger hätte. Er erwiderte: Den Johannes, wenn nicht die Christen ihn gestohlen hätten.« (2)

Palladius nennt keine bestimmten Lehrer des Chrysostomus, sondern sagt nur in etwas verächtlichem Ton, er habe mit 18 Jahren das Sophistengeschwätz verlassen. (3)

Chrysostomus selbst aber erzählt von sich: »Ich erinnere mich aus meiner Jugendzeit, wie einmal mein Lehrer, der „götterfürchtigste" unter allen Hei-

(21) Christ II, 2. S. 997.
(22) Seeck, Briefe 30 ff.
(23) P. Allard, Julien 3, 98 ff.
(24) Sokrates 4, 26 (67, 529) und Schemmel, Hochschule v. Kstpl. IV. Jahrh. S. 149.
(1) HE 6, 3 (67, 665).
(2) HE 8, 2 (67, 1513).
(3) Dialog 5 (47, 18).

den, in großes Erstaunen geriet über meine Mutter. Er fragte nämlich nach seiner Gewohnheit diejenigen, die ihm zunächst standen, wer ich sei? Einer antwortete, ich gehörte einer Witwe. Da fragte er mich, wie alt meine Mutter wohl sei und wie lange sie schon Witwe sei. Ich sagte ihm, sie sei vierzig Jahre alt, und zwanzig Jahre seien es her, daß sie meinen Vater verloren habe. Da kam er vor Staunen ganz außer sich und rief auf die Zuhörer schauend aus: „O was für Frauen gibt es doch unter den Christen!" « (4)

Auf Grund dieser Aussagen hat man bis in die jüngste Zeit allgemein angenommen, Chrysostomus sei ein Schüler des Libanius gewesen. Auch unter dem »götterfürchtigsten« (abergläubischsten) aller Heiden konnte man ja für damals nur Libanius verstehen, von dem selbst CHRIST in seiner griechischen Literaturgeschichte bekennt, er sei »im niedrigsten Zauberglauben befangen gewesen.« (5)

Außerdem gibt es in der Briefsammlung des Libanius eine Nummer, die an einen gewissen Johannes gerichtet war, den der Verfasser beglückwünscht ob seiner rhetorischen Erfolge in Konstantinopel. Von diesem Brief hat schon Isidor von Pelusium angenommen, er sei an Johannes Chrysostomus geschrieben. (6)

Gleichwohl haben L. PETIT (7) und P. MAAS (8) die Lehrerschaft des Libanius für Chrysostomus in Abrede gestellt und behauptet, alle diesbezüglichen Angaben gingen im Grunde auf Sokrates (bzw. Sozomenus) zurück und verdienten keinen Glauben. J. MISSON (9) hat der Kritik von P. Maas beigestimmt. Richtig ist nun so viel, daß der Brief des Libanius »an Johannes« nicht an Chrysostomus geschrieben sein kann. Dieser kam vor seiner Bischofsweihe nie nach Konstantinopel und im Jahre 393, in dem der Brief geschrieben sein muß, war auch Chrysostomus kein junger Mann mehr, der als Rhetor seine Erstlingsreden hielt. Endlich ist es überhaupt zweifelhaft, ob der Brief von Libanius stammt. (10) — Das Zeugnis des Sozomenus mag dahingestellt sein.

(4) Ad viduam jun 2 (48, 601). Die Stelle dürfte wohl hier Original sein. Libanius behauptet zwar von seiner Mutter das gleiche, was natürlich die Beziehung des Ausspruches bei Chrysostomus auf ihn sehr fraglich machte. Indes hat Libanius sich solche Plagiate zuschulden kommen lassen (vgl. seine angebliche Haltung und seine erdichtete Gesandtschaftsrede etc. zur Zeit der Antiochenischen Revolte), daß auch hier der Gedanke an ein Plagiat nicht ohne weiteres zurückzuweisen ist.

(5) CHRIST-STÄHLIN, Gr. L. II, 2, S. 997.

(6) Brief an Ophelios 2, 42 (78, 484).

(7) Essai 131—2.

(8) Libanios und Joh. Chrys. = Sitzungsber. d. k. preuß. Akad. d. W. 1912. II. 1123—6.

(9) In seiner Rezension von Göbel = Analecta Boll. 33 (1914) 223—4.

(10) SIEVERS 290. — O. SEECK, Briefe ... führt diesen Brief nicht an. — Dagegen hält ANTON NÄGELE, Joh. Chrys. und Libanios 102 ff. und: Joh. Chrys. und sein Verhältnis zum Hellenismus 74 den Brief für echt; ebenso AUG. NÄGLE, Einleitung 83.

So bleibt immer noch SOKRATES, der sich zwar vielerlei Ungenauigkeiten zuschulden kommen läßt, ohne daß damit die Unrichtigkeit gerade unserer Stelle auch schon erwiesen wäre. Dagegen weist Chrysostomus selbst mit kaum mißzuverstehender Deutlichkeit auf Libanius hin. (11) Dazu kommt noch eine allgemeine Erwägung: Es muß einem doch recht unwahrscheinlich vorkommen, daß in der 2. Hälfte des vierten Jahrhunderts ein begabter und wohlhabender junger Antiochener in Antiochien Rhetorik studierte, ohne den öffentlichen Lehrer der Rhetorik, den berühmten Libanius, gehört zu haben, zu dem Schüler aus allen Teilen des Reiches zusammenströmten. Selbst wenn gar kein positives Zeugnis dafür vorläge, wäre man schon aus inneren Gründen allein berechtigt, die Lehrerschaft des Libanius als höchst wahrscheinlich anzunehmen, R. GOEBEL, (12) A. NÄGELE, (13) W. v. CHRIST, (14) halten daher mit Recht an der bisherigen Annahme fest.

Von anderen Lehrern des Chrysostomus wird von Sokrates und Sozomenus nur noch einer mit Namen genannt: ANDRAGATHIUS, der Philosoph. Ein bedeutender Mann scheint er nicht gewesen zu sein, denn außer seinem Namen hat die undankbare Geschichte nichts von ihm überliefert. (15) So wissen wir auch nicht, welcher philosophischen Schule er angehörte. Wenn wir aus dem philosophischen Besitze des Chrysostomus einen Rückschluß auf den Lehrer ziehen dürften, so wäre Andragathius wohl Eklektiker gewesen. Ob

(11) P. MAAS l. c. 1123 bemerkt ebenfalls, daß Libanius keinen Grund gehabt hätte, gerade christliche Witwen zu bewundern, nachdem auch seine eigene Mutter gleichfalls früh verwitwet und zwanzig Jahre lang Witwe geblieben sei. Indes kann ich mich des Verdachtes nicht erwehren, daß Libanius den Chrysostomus, Ad viduam jun. 2, plagiierte. Vgl. Note 4.

Sonst wird Libanius nur einmal ausdrücklich erwähnt und zwar in der Chrysostomus zugeschriebenen Abhandlung, De S. Babyla, die wahrscheinlich als Gegenschrift gegen des Libanius Monodie über den Tempelbrand im Daphnehain gedacht war. Dort wird Libanius als μιαρὲ und ταλαίπορε angeredet, was für einen Polemiker des vierten Jahrhunderts noch ganz harmlose Ausdrücke sind. — Indes hege ich Bedenken, ob die Schrift wirklich Chrysostomus zugeschrieben werden darf.

(12) De Jo. Chrysostomi et Libanii orationibus 10—12.

(13) Joh. Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus 74 ff. — NÄGELE, Chrysostomus und Libanios 86 überschätzt aber den Einfluß des Libanius allzusehr, wenn er meint, »ohne einen Libanios hätte die christliche Kirche keinen Chrysostomus.« — Dafür ist der geistige Unterschied zwischen beiden viel zu groß und war Chrysostomus ein viel zu starkes und selbständiges Talent. Mit viel mehr Recht verdankt ihn die christliche Kirche seiner Mutter Anthusa und seinem späteren Lehrer Diodor, bezw. Meletius.

(14) Griech. Lit. 2, 1457, Note 4. — Nur darin hat Christ Unrecht, wenn er sagt, Chrysostomus habe den Libanius ausgeschrieben. GÖBEL weist nach, daß es umgekehrt ging. Vgl. Kp. 22, Nr. 53.

(15) SOKRATES 6, 3 (67, 665), SOZOMENUS 8, 2 (67, 1515). — Der Name Andragathius kommt auch in dem Brief 223 des Libanius an Julian vor (Förster 10, 206) als des Überbringers eines Briefes des Libanius. Doch deutet nichts darauf hin, daß es sich um den Philosophen Andragathius handelt.

er mit Libanius gleichgestellt oder einer seiner Gehilfen war, ist nicht zu entscheiden. Vermutlich hat Chrysostomus beide gleichzeitig gehört.

Die Frage, bei wem unser junger Johannes in die Schule ging, ist indes weit weniger wichtig, als die andere Frage, was er in der Schule lernte.

Beginnen wir mit dem, was er nicht lernte. Da müssen wir zunächst feststellen, daß die sprachliche Ausbildung des Chrysostomus sich nur auf das Griechische beschränkte. *Latein*, was übrigens auch Libanius nicht verstand, hat er nie gelernt, obwohl an der Schule des Libanius ein Römer angestellt war, der römisches Recht und die lateinische Sprache lehrte, und überdies noch vom Stadtrat eine Professur für einen lateinischen Rhetor gestiftet worden war. (16) Das Griechische nahm eben damals in der gebildeten Welt ungefähr die Stellung ein, die das Französische unter Ludwig XIV. eingenommen. Um sich sprachliche, literarische und philosophische Bildung anzueignen, brauchte der Grieche kein Latein zu lernen; viel eher mußte der Römer zu diesem Zwecke Griechisch lernen. Darum betrachteten sich auch die Griechen mit Recht als die Lehrmeister der übrigen Kulturvölker. Selbst hochgebildete Männer, wie Bischof Eusebius, der Kirchenhistoriker, und ein Kaiser Julian besaßen nur ganz geringe Kenntnisse der lateinischen Sprache und Literatur. (17) Latein mußte eben nur lernen, wer sich dem Rechtsstudium widmen oder am Kaiserhof eine Stellung erobern wollte. In seinem dritten Buche wider die Feinde des Mönchtums sagt Chrysostomus: „Wenn einer die Sprache der Italer gelernt hat, so kann er sich am Kaiserhof eine gute Stellung erwerben.« (18)

Aber auch die eigentliche Landes- und Volkssprache, *Syrisch*, das freilich nur noch auf dem Lande gesprochen wurde, hat Chrysostomus im Gegensatz zu seinem Lehrer Diodor, nicht gekannt. So sagt er in der siebten Homilie zu Matthäus: »Die Kenner der syrischen Sprache verstehen das Gesagte,« (19) und in seiner Predigt über die Märtyrer nennt er das Syrische eine »barbarische Sprache«. (20)

(16) SCHEMMEL, Libanius 68. — L. STERNBACH hat in seinen Analecta phil. 59 auf das Sprichwort hingewiesen: »Steter Tropfen höhlt den Stein,« das bei Chrysostomus in der Hom. Si esurierit... 1 (51, 173—4) vorkommt und das er als Zitat aus OVIDS Ars amatoria 1, 475 f. betrachtet. Indes war das Sprichwort wohl zu allgemein bekannt, als daß es einen Schluß auf literarische Abhängigkeit zuließe. Auch VERGIL hat Chrysostomus nur dem Namen nach gekannt.

(17) ALLARD, Julien 1, 276 f.

(18) Lib. 3, 5 (47, 357).

(19) Hom. 7, 2 in Matth. (57, 74).

(20) 50, 646; ebenso auch die Sprache der Ägypter, Inder, Perser, Äthyopier u. a. Hom. 2, 2 in Joh. (59, 32). — Vgl. Hom. 19, 1 ad pop. Ant. (49, 188).

Daß er auch *kein Hebräisch* erlernt hat, wird später noch zu erwähnen sein. (21)

Die *naturwissenschaftlichen* Kenntnisse des Chrysostomus waren gleichfalls recht bescheiden, entsprechend dem Maße der Kenntnisse seiner Zeit. Der Himmel steht nach seiner Meinung fest wie ein Zelt und unbeweglich über uns. Sonne, Mond und Sterne umkreisen täglich die feststehende Erde. (22) Doch sieht er auch überall in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur zahllose Beweise und Anzeichen der Größe und Weisheit Gottes, der alle Natur aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat. (23)

Auf *medizinischem* Gebiet weiß er, daß der menschliche Leib vier besondere Elemente aufweist: »das warme Element des *Blutes*, das trockene der *gelben Galle*, das feuchte des *Schleimes* und das kalte der *schwarzen Galle*.« Das sind die physischen Grundlagen der vier Temperamente, des Sanguinikers, Cholerikers, Phlegmatikers und Melancholikers. (24) —

Seine *historisch-geographische* Wissenschaft hält sich ebenfalls in recht engen Grenzen. An der Spitze aller Völker stehen natürlich die Griechen. Alles übrige gehört zur allumfassenden Kategorie der »Barbaren«. Von nichtgriechischen Völkern kennt er die Römer bzw. Italer, dann die Skythen (= Gothen), Thraker, Perser, Inder und Sauromathen, sowie die Bewohner der britischen Inseln. (25) Von den Sarazenen weiß er, daß sie nicht zur selben Rasse wie die Juden gehören. (26) Die Ägypter und andere alte Völker kennt er aus der Hl. Schrift. — Dazu erwähnt er an Flüssen den Euphrat und Tigris, den Nil und den Ganges. (27)

Wie viele Jahre Chrysostomus in den Schulen des Grammatikers, des Rhetors und Philosophen zubrachte, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen, weil der Anfangstermin fehlt. Als Endtermin gibt Palladius das 18. Lebensjahr an. So viel ist aber gewiß, daß Chrysostomus keine anderen Schulen besuchte, als die in Antiochien. Die berühmteste und angesehenste Hochschule war

(21) In Kp. 10, S. 78.

(22) Hom. 12, 2 ad pop. Ant. (49, 128). — Vgl. Severian von Gabala bei ZELLINGER, Genesis-Homilien 69 ff.

(23) Hom. 9, 10 ad pop. Ant. (49, 106 ff.); In Ps. 49, 3 und 147, 2 (55, 244 und 480); Hom. 2, 4 in Gen. (53, 30).

(24) Hom. 10, 2 ad pop. Ant. (49, 113). — Vgl. DIODOR (?), Widerlegung einiger aristotelischer Lehren = T. u. U. 21 (1901) 227 n. 6; NEMESIUS EMIS., De natura hominis 4: De corpore (40, 608); GREGOR NYSS., De hominis opificio 30 (44, 240). — Ob sich bei Chrysostomus tatsächlich Spuren einer Kenntnis des Physiologus nachweisen lassen, wie Krumbacher (Byz. LG. 875) meint, müßte erst durch konkrete Nachweise bestimmt werden.

(25) Contra Judaeos et gent. 6, 7 und 12 (48, 822 ff.)

(26) Hom. 3, 2 in Matth. (57, 33).

(27) Hom 3, 1 in Princ. Act. (51, 88).

allerdings damals noch *Athen*. Wer immer die Mittel aufbrachte, sich einige Semester dort selbst aufzuhalten, der versäumte die Gelegenheit wohl nie. Erst dann galt man ja als wirklich fertig und im Besitze der höchsten erreichbaren Bildung, wenn man als Student auch in Athen gewesen war. Libanius und Julian, sogut wie Basilius, Gregor von Nazianz u. a. hatten alle auch Athen besucht.

Den späteren byzantinischen Hagiographen schien es daher ganz unfaßbar, daß Chrysostomus, der größte Redner der christlichen Kirche, nicht auch in Athen gewesen sein sollte. In ihren Augen fehlte ihm da entschieden etwas an Glanz und Ruhm. Sie korrigierten daher das Schicksal und sandten ihn noch nachträglich in die Hauptstadt des alten Hellas. Selbstverständlich hat dort Chrysostomus alles in Schatten gestellt und verblüffte nicht bloß durch eine geradezu phänomenale Begabung, sondern vor allem auch durch eine Reihe von Wundertaten, die er mit sportartiger, spielender Leichtigkeit wirkte. Leider haben all diese schönen Erzählungen eines Georg Alexandrinus (28) und seiner Abschreiber Leo Sapiens, (29) Anonymus (30) und Metaphrastes (31) den einen großen Fehler, daß sie nicht wahr sind.

Das, was Chrysostomus in seiner Jugendzeit in Antiochien wirklich lernte und was auch seiner natürlichen Begabung am meisten entsprach, war die *griechische Sprache*, die er mit einer in jener Zeit selten erreichten Reinheit und Gewandtheit zu handhaben verstand, und die *Kunst der Beredsamkeit*. Inwieweit er aber die schulmäßigen Regeln griechischer Rhetorik später als Kanzelredner beibehielt und welch grundsätzliche Stellung er als reifer Mann und als Priester zum Klassizismus einnahm, das möge zwei späteren Kapiteln vorbehalten bleiben.

FÜNFTES KAPITEL

ANTIOCHIEN

Stadt und Leute

DIE engen Schulzimmer der Grammatiker und Sophisten waren nicht die einzigen Stätten, die dem jungen Johannes geistige Anregung boten und für seine zukünftige Entwicklung und seelische Richtung von Bedeutung waren. Der Ort selbst, die Großstadt Antiochien, gewährte schon für sich allein den umfassendsten, reichhaltigsten Anschauungsunterricht für einen Knaben und Jüngling, der nur einigermaßen geweckten Geistes war und die Augen offen hielt.

(28) Kap. 4 (Savile 8, 161—6). (29) Kp. 4 (ebd. 268—270).
(30) Kp. 4 (ebd. 297—9). (31) Kp. 2 (ebd. 374—6).

Was der Student tagtäglich in seinen Klassikern fand, was er dort über die alten Götter las, über Jupiter, Mars und Apollo, Minerva, Ceres und Fortuna, das sah er alles auf offener Straße und auf den freien Plätzen der Stadt, sichtbar, greifbar, in lebendiger Wirklichkeit und in tausend Formen und Gestalten vor seinen eigenen Augen. Noch standen da wenigstens acht große Göttertempel, aus denen er in frühester Jugend unter Julian wieder den Todesschrei so manchen Opfertieres hören konnte, aus denen er den Rauch verbrannten Opferfleisches aufsteigen sah. (1) Da erhoben sich noch allerorts eine Unzahl von Tempelchen, Götterbildern und Altären, die für sich allein schon eine ganze Schule der griechischen Mythologie bedeuteten und den jungen Johannes lebhaft an die kaum vergangene Zeit der blutigen Verfolgungen, des dreihundertjährigen Ringens zwischen Heidentum und Christentum erinnerten, aber auch an die blutigen Cäsaren, deren Standbilder noch auf allen Plätzen und Kreuzwegen, von allen Monumenten herabsahen — auf ein neues Geschlecht, das neue Wege ging. Wem hier der endgültige Sieg gehörte, das konnte schon eine rein äußerliche Beobachtung klar machen. Von der kurzen Zeitspanne unter Julian abgesehen, standen die Tempel größtenteils leer und verlassen. Nichteinmal die paar Sophisten und Patrioten, die noch an die Götter zu glauben vorgaben, kamen dorthin, um zu beten oder zu opfern. Die Mehrzahl der Antiochener sah man am »Sonntag«, den sie den »Herrentag« nannten, an den Tempeln vorüber der großen *Christenkirche* zueilen, in der ihr Patriarch Gottesdienst zu halten pflegte. Eigentlich besaßen die Christen zwei Kirchen in Antiochien. Die älteste und ehrwürdigste, die *Palaia* (= die alte Kirche) stammte noch aus der Zeit der Verfolgungen. Sie hieß auch die »Apostolische«, weil nach alter Überlieferung in ihr oder wenigstens an dem Ort, wo sie stand, bereits die Apostel Gottesdienst gehalten hatten.

Mit welcher Liebe und Verehrung die antiochenischen Christen noch lange Zeit an ihrer »Alten Kirche« hingen, ersieht man deutlich aus einer Predigt, die Chrysostomus in ihr hielt, da man, wahrscheinlich wegen baulicher Veränderungen, in der neuen »Großen Kirche« keinen Gottesdienst halten konnte. (2)

»Jetzt sind wir,« sagt der Prediger, »für einige Zeit zu unserer Mutter (zur Palaia) heimgekehrt, zu dieser Kirche, die uns allen so lieb und teuer ist, die wir als unsere und aller Kirchen Mutter verehren. Sie ist unsere Mutterkirche, nicht bloß, weil sie der Zeit nach die älteste ist, sondern weil sie von den Händen der Apostel erbaut wurde. Das ist auch der Grund, warum

(1) ALLARD, Julien 3, 26.

(2) Hom. 2 (Titel) in Inscript. Act. (51, 77).

sie immer wieder mit der Hilfe Christi aufgebaut wurde, nachdem sie so oft wegen des Namens Christi zerstört worden war. Und nicht bloß ihr apostolischer Ursprung gereichte ihr zum Schutz, sondern noch mehr das Wort des Herrn: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Die Kraft dieses Wortes hat sich in dreihundertjähriger Kirchenverfolgung bewährt, damals, als Feuer und Schwert, als die scharfen Zähne wilder Tiere, steile Felsen, Abgründe und Meeresschlünde, als Folter, Kreuz und Feuerofen und jede erdenkliche Pein gegen die Christen angewendet wurde. Und trotzdem blieben die Fundamente der Kirche unerschüttert!«

An Größe und Pracht wurde die alte Kirche bei weitem übertroffen von der neuen »Großen Kirche«, die Kaiser Konstantin der Große hatte erbauen lassen und die im Jahre 341 auf der berühmten Kirchweihsynode im Beisein zahlreicher Bischöfe eingeweiht worden war. (3) Diese Konstantinskirche bildete nach Eusebius (4) ein Achteck mit hoher, gewaltiger Kuppel, von Kapellen, Exedren und Emporen umschlossen. Der Altar soll nach Westen gestanden sein. Die Kirche erhob sich inmitten eines großen, freien Platzes, der wieder durch eine weite Umfassungsmauer eingefriedet wurde. Im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts war diese Kirche die eigentliche Bischofs- oder Patriarchalkirche von Antiochien. In ihr hat Chrysostomus zwölf Jahre lang gepredigt und wiederholt machte er auf der Kanzel seine Zuhörer aufmerksam auf die Pracht der buntfarbigen Marmortäfelung, auf den reichen Schmuck von Gold und Bronze und die zahlreichen Reliefbilder an den Wänden, besonders aber auf die selten hohe Kuppel der Kirche, die allgemeine Bewunderung erregte. (5) Das große Erdbeben unter Justinian im Jahre 551 wurde auch dieser Kuppel und Kirche zum Verhängnis. Nach über 200jährigem Bestehen ging sie damals zu Grunde, nachdem sie volle zwei Tage lang unversehrt die Trümmer der eingestürzten Stadt überragt hatte. Erst die nachfolgende Feuersbrunst wurde ihr zum Verderben. (6)

Diese große Patriarchalkirche war allem Anschein nach die einzige, in der regelmäßiger Gottesdienst gehalten wurde. Eigentliche Pfarrkirchen gab es in Antiochien damals wohl noch nicht, obgleich die Bevölkerung der Stadt auf etwa eine halbe Million geschätzt wurde und wenigstens die Hälfte

(3) Hefele KG 1, 502.

(4) Vita Constantini 3, 50 (20, 1109) und De laude Constantini 9 (20, 1369 B). — Vgl. Strzygowski, Kleinasien 95.

(5) Hom. 6, 2 in Gen. (53, 56); De mutatione nom. 2, 1 (51, 125); Si esurierit 2 (5, 175); Hom. 10, 2 in Eph. (62, 78).

(6) Malalas, Chronographia 17 (97, 620).

davon christlich war. Die politische Unsicherheit und der verhängnisvolle innere Kampf gegen den Arianismus hatten zweifellos hemmend gewirkt. Nur außerhalb der Stadt hatte man einzelnen Märtyrern zu Ehren über deren Gräbern »Martyrien« das heißt Märtyrerkapellen errichtet, in denen aber nur jeweils am Jahrestag des betreffenden Blutzeugen Gottesdienst mit Predigt gehalten wurde. (7)

Das bekannteste »Martyrium« dieser Art war die Grabkapelle des heiligen Babylas, ehemaligen Bischofs von Antiochien, der ums Jahr 250 den Märtyrertod gestorben war. (8) Zuerst hatte man ihn im gemeinsamen großen Friedhof der Christen beigesetzt. Dann hatte ihm Cäsar Gallus, der Bruder des Kaisers Julian, eine schöne Grabkapelle im Daphnehain errichten lassen. Als aber Julian Kaiser geworden, befahl er, die Reliquien des Heiligen wieder im Stadtfriedhof beizusetzen. Aber auch hier sollte der in seiner Grabesruhe so oft schon gestörte Bischof nicht ungestört bleiben. Der Patriarch Meletius ließ ihm ein eigenes großes »Martyrium« errichten. An dem Bau nahm Meletius ein solches Interesse, daß er oft in der ärgsten Hitze hinauswanderte, um den Fortschritt der Arbeiten zu beobachten; ja manchmal soll er selbst mit Hand angelegt haben. — Das hatte freilich noch einen besonderen Grund. Meletius hatte wahrscheinlich von Anfang an diese Grabkapelle auch für seine eigene ewige Ruhestätte ausersehen. Tatsächlich wurde auch der Patriarch, obwohl er im Jahre 381 in Konstantinopel starb, nach Antiochien überführt und im Martyrium seines heiligen Vorgängers beigesetzt. (9)

Ein zweites, vielbesuchtes Martyrium lag in der Vorstadt Kerateion, wo sich das Judenghetto befand. Hier zeigte man in einem Felsen am Abhang des Mons Tauris das Grab der »*Sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter Aschmunit*«, die unter dem grausamen König Antiochus Epiphanes zu An-

(7) Die »Martyrien« als christliche Fortsetzung der heidnischen »Heroa« (Heroengräber) aufzufassen, liegt gar kein genügender Grund vor. Gerade für Antiochien läßt sich überhaupt kein Heroon nachweisen. Das Märtyrergrab war den Christen etwas Heiliges und genügte darum für sich allein, um Mittelpunkt einer Kultstätte zu werden. Gegen Pfister, Reliquienkult 401 ff. — Vgl. Delehaye, Le culte des martyrs 44 f. 219 ff.

(8) Babylas war der zwölfte Bischof von Antiochien. Vgl. A. Harnack, Die Zeit des Ignatius 14 und 48—49. — Das Martyrium des heiligen Babylas, das Papadopulos Kerameus in den Pravosl. Pal. Sbornik 19, 3 (1907) 75—84 aus der Petersburger Handschr. 213 (saec. X) veröffentlichte, läßt die Kirchentürszene sich zwischen Kaiser Numerian (?) und Babylas abspielen. —

(9) Chrys., Hom. de S. Babyla 3 (50, 534); Acta Sanctor. Jan. 2, 578; Vgl. De S. Babyla contra Julianum 22 (50, 552—3); Ammian Marc. 22, 12, 8; Julian, epist. ad Julianum = Rivista di filologia 17 (1889) 292; Allard, Julien 1, 312; Sokrates HE 3, 18 (67, 426); Sozomenus HE 5, 19 (67, 1271); Evagrius HE 1, 16 (86, 2468); Theodoret HE 3, 6 (82, 1097); Rufin HE 1, 35 und 36 (PL 21, 503 ff.).

tiochien gemartert worden waren. (10) Hoch oben im Tempel des Jupiter Keramios auf dem sogenannten Seufzerberg, das ist auf der westlichen Höhe des Mons Sylpios, gegenüber dem Mons Kasios, hatten sie für das Gesetz Mosis und Jehovas ihr Blut vergossen. Dann hatte man sie in einem Felsengrab unter der Synagoge beigesetzt. (11) Auch bei den Christen standen sie als Märtyrer in höchsten Ehren, so sehr, daß sie, wahrscheinlich unter dem arianischen Kaiser Konstantius oder Valens, den Juden, die ohnehin manches in ihrem Schuldbuch stehen hatten, die Synagoge einfach wegnahmen und in ein christliches Martyrium verwandelten. Über der Grabkammer brachte man Reliefdarstellungen des Martyriums (= Tormenta) an. (12) Alljährlich am 1. August feierten hier die Christen ihr Jahresgedächtnis, und Chrysostomus hat als Priester wiederholt bei dieser Gelegenheit im Martyrium gepredigt. Wenigstens drei solcher Predigten sind noch erhalten. (13) Dem großen Erdbeben, bei dem die Patriarchalkirche zerstört wurde, dürfte auch die Makkabäerkirche zum Opfer gefallen sein. Wenigstens ließ Kaiser Justinian im Jahre 551 die gesamten Reliquien nach Konstantinopel bringen. Den größten Teil davon schenkte der Kaiser wenige Jahre später dem Papste Pelagius, der sie um 556 nach Rom brachte und in S. Pietro ai vincoli beisetzen ließ. Bei Ausgrabungen im Jahre 1876 fand man sie wieder in einem Sarkophag unter den Stufen des Hochaltars.

Ganz in der Nähe des Makkabäergrabes am Abhang des Staurisberges und der alten Synagoge zeigte man auch die *Grotte des heiligen Paulus*, in der der Apostel gepredigt haben soll. Auch das *Haus*, das er einst bewohnt hatte, wurde in Ehren gehalten und man zeigte dort noch den Tisch und das Bett, die ihm gedient haben sollen. (14)

Ein ziemlich großes Mausoleum scheint auch das »Martyrium der heiligen *Drosis*« gewesen zu sein. Wenn ein Besucher die Vorhalle betrat, fielen ihm alsbald eine Menge von Gräbern in die Augen und wohin immer er schaute, überall sah er Sarkophage, Urnen und Gedenksteine von Verstorbenen. (15) Vermutlich bestand auch in Antiochien wie in Rom der Brauch, daß fromme Christen in möglichster Nähe von Märtyrer- und Heiligengräbern beigesetzt

(10) 2. Makkab. 7, 1—42.

(11) Kard. RAMPOLLA, Martyre et sépulture = Revue de l'Art chrétien 42 (1899) 383 ff.

(12) Itinerarium Antonini Piacentini (VI—IX s.), ed. Gildemeister (Berlin 1889) 33 und 62.

(13) Hom. 1—3 in Maccabaeos (50, 617 ff.). — RAMPOLLA, Martyre et sépulture l. c. 296 ff. M. MAAS, Die Maccabaeer als christliche Heilige l. c. 145—156; J. GUIDI, Una descrizione araba l. c. S. V. 6 (1897) 160.

(14) CHRYS., Hom. 30, 4 ad Rom. (60, 666).

(15) CHRYS. In S. Drosidem (50, 683); DELEHAYE, Les origines 230 spricht von einer »Basilika«.

sein wollten, sodaß manches Martyrium langsam der Mittelpunkt eines großen Friedhofes wurde.

Andere Kapellen (oder Kirchen?), die sicher schon zur Zeit des heiligen Chrysostomus bestanden, waren das Martyrium des heiligen *Ignatius*, des berühmten Märtyrerbischofes von Antiochien, der in Rom starb und auf den ebenfalls eine Predigt von Chrysostomus erhalten ist. (16) Unter Theodosius dem Jüngeren wurden die Gebeine des heiligen Ignatius in den ehemaligen Tempel der Tyche übertragen, der in eine christliche Kirche umgewandelt worden war. (17) Ein Glück, daß Libanius, der begeisterte Verehrer der Tyche, das nicht mehr erlebte!

Auch Bischof EUSTATHIUS, der in Thrakien in der Verbannung gestorben war, hatte seine Gedächtniskapelle in Antiochien. (18)

Dann gab es eine »*Kirche des heiligen Simeon*«, in welcher die Anhänger PAULINS Gottesdienst hielten. Andere Heilige und Blutzeugen aus der Verfolgungszeit mögen ebenfalls schon im vierten Jahrhundert ihre eigenen Martyrien oder Gedächtniskapellen erhalten haben, wie z .B. die heiligen Juventin und Maximin, Pelagia, Berenike und Prosdoke, der heilige Lucian, der Begründer der älteren antiochenischen Schule und andere. Für eine Anzahl Märtyrer, die noch in den allgemeinen Friedhöfen ruhten, »zusammen selbst mit Häretikern (Arianern), so daß das Volk nur schwer ihre Gräber finden konnte«, (19) ließ später Patriarch Flavian vor der Stadt »in Romanesia« ein gemeinsames Martyrium errichten. Hier hielt dann Chrysostomus an einem Himmelsfahrtstag eine noch erhaltene Predigt. (20) Dieses Martyrium Romanesiae sollte im späteren Leben unseres Johannes eine besondere Bedeutung erlangen.

Übrigens scheint Antiochien gegen Ende des vierten Jahrhunderts von einem ganzen Kranz von »Martyrien« und Märtyrergräbern umgeben gewesen zu sein. Chrysostomus betrachtet es als Gnade Gottes, daß die Reliquien der Heiligen (Märtyrer) sie von allen Seiten wie mit einem Schutzwall umgeben. (21)

(16) 50, 587 und BHG² 816; S. HIERONYMUS, De viris ill. 16 (23, 633; ed. Bernoulli 19) sagt, seine Gebeine seien »extra portam Daphniticam in cimiterio« beigesetzt worden; Acta SS. Febr. 1, 33; NILLES, Kalendar. man. 1, 85—6.

(17) EVAGRIUS HE 1, 16 (86, 2465).

(18) CHRYS., In S. Eustathium 2 (50, 600).

(19) Hom. de ascensione Domini 1 (50, 441); Vgl. WIELAND, Altar und Altargrab 103.

(20) Hom. de ascensione l. c.

(21) Hom. de coemeterio et cruce 1 (49, 393); vgl. SEVERIAN, De cruce (Savile 5, 899) und ZELLINGER, Studien 54.

Noch andere Martyrien und Kirchen entstanden im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts in oder bei Antiochien. So das Martyrium des heiligen Romanus, der heiligen Kosmas und Damian, des heiligen Kassian, des heiligen Stephanus Erzmärtyrers, der heiligen Thekla, die Kirchen des heiligen Erzengels Michael, der Mutter Gottes und anderer. Der Verfasser des Itinerarium Antonini hat im ganzen neun Martyrien gekannt. (22)

Der Stil, in dem die Martyrien erbaut waren, dürfte stets die Form des Oktogons gehabt haben, während eigentliche Kirchen noch meist im Basilikenstil erbaut wurden. (23) Mit all den anderen religiösen Gebäuden haben sie zweifellos den architektonischen Schmuck der »Königin des Ostens« nicht unwesentlich erhöht.

Auch sonst war Antiochien reich an Prachtgebäuden, in denen sich die ganze Geschichte der Stadt und des ehemaligen Königreichs von Syrien verkörperte. So hatte König Antiochus Epiphanes das alte Senatsgebäude, die *Kurie* (= Rathaus) erbauen lassen, dazu den prachtvollen Tempel des Jupiter Capitolinus auf der Silpioshöhe, neben der Akropolis. Von Antiochus Philopator stammte die große Staats- und Stadtbibliothek, *Museum* genannt. An Cäsar erinnerte die große Basilika, das *Cäsarium*, am Parmenius-Bach, gegenüber dem Marstempel. Sie wurde später allerdings schwer degradiert, indem man sie in ein Schlachthaus (Macellum) verwandelte. Derselbe Cäsar hatte auch »*Thermen*« (ein öffentliches Bad) angelegt und das erste Amphitheater gebaut. Kaiser Tiberius baute neben dem Theater einen Bacchustempel und bei der Olympiasquelle im Kerateion, dem Judenviertel, ein öffentliches Bad. Auch Trajan bereicherte Antiochien mit neuen Thermen und Wasserleitungen, sodaß die Stadt zuletzt ihren Einwohnern alles bot, was man von einer antiken, griechisch-römischen Großstadt erwarten durfte. Nicht umsonst ist sie durch längere Zeit die zweite Residenzstadt des Römerreiches gewesen. Sie stand ja auch dem alten Rom an Pracht und Glanz nicht allzuviel nach. Selbst darin glich sie der Hauptstadt, daß sie von einem *Fluß*, dem *Orontes*, durchschnitten war, der in der Mitte der Stadt eine große *Insel* bildete. Auf dieser Insel baute Antiochus der Große (228 bis 187) einen neuen Stadtteil, den er mit griechischen Kolonisten aus Aetolien, Euboea und Kreta besiedelte und befestigte. Fünf *Brücken* stellten die Ver-

(22) N. 47 (ed. Gildemeister 33).

(23) J. Strzygowski, Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte. (Leipzig 1903) S. 42 ff und 70 ff.

bindung mit der Altstadt her. (24) Im vierten Jahrhundert nahm der ungeheure, von Diokletian erbaute Kaiserpalast einen großen Teil der Insel ein, (25) die auch von schönen, regelmäßigen Straßen und Säulengängen durchzogen war. Derselbe Diokletian baute auch in der eigentlichen Stadt eine Münze und neue Thermen. — Die christlichen Kaiser blieben in der Verschönerung Antiochiens nicht zurück. Konstantin der Große errichtete außer der großen Patriarchalkirche die Basilika Rufini, das *Gerichtsgebäude,* sowie das *Praetorium,* den Statthaltereipalast des Comes Orientis. — Zuletzt noch hatte Kaiser Valens gleichsam unter den Augen des jungen Chrysostomus ein neues *Forum* und neben dem Zirkus ein großes *Bad* errichten lassen. — Auch reiche Privatleute bauten nicht selten glänzende Paläste, Bäder, Säulenhallen und Wandelgänge in der ausgesprochenen Absicht, sich dadurch einen Namen zu machen und in der Erinnerung der Menschen weiter zu leben. (26)

Die gesamte Stadt Antiochien deckte ein Gebiet von rund 7 Kilometern Länge und etwa 6 Kilometern Breite. Sie hatte also einen Umfang von ungefähr 42 qkm und stand damit nur wenig hinter dem heutigen Paris zurück. Die große Stadtmauer erreichte eine Länge von wenigstens 17 Kilometern und lief teils in der Ebene, teils über die steilen Höhen und schroffen Abgründe der Kalkfelsen von Antiochien.

Überhaupt ist die *Lage* Antiochiens eine der schönsten in der Welt. Längs der Ufer des Orontes, zwischen Bergketten eingebettet, stiegen seine Häuser aus der Ebene teilweise bis auf die Abhänge und Höhen der Bergfelsen empor und brachten dort die Ruhe der zahlreichen Einsiedler und Höhlenbewohner in Gefahr. »Das milde Klima, die reine Luft, die Reichhaltigkeit und Klarheit des Wassers, die malerische Lage, machten aus ihm eine der reizendsten Städte, die man sich denken kann. Innerhalb seiner Mauern hatte Antiochien Hügel von 700 Fuß Höhe, steilabfallende Felsen, Sturzbäche, Abgründe, tiefeinschneidende Täler und Gräben, Wasserfälle, unnahbare Felshöhlen.« (27)

Die *Wohnhäuser* zeigten in der Regel flache Dächer, auf denen die Leute in den warmen Sommernächten auch gerne schliefen.

Eine besondere Seltenheit und zugleich Annehmlichkeit bildete für die antiochenischen Nachtschwärmer die *nächtliche Beleuchtung* der Haupt-

(24) Diese Insel muß erheblich größer gewesen sein, als die heutige, die nur einen Kilometer Umfang besitzt.

(25) Förster, Antiochia 116 ff. und 125.

(26) Hom. 30, 2 in Gen. (54, 275).

(27) E. Renan, Les Apôtres 221 ff.

straßen. Sogar vor den Thermen, den öffentlichen Bädern mit ihren Zugängen, brannten des Abends die Fackeln.

Die *Hauptstraßen* waren nicht nur gepflastert, sondern auf einer oder beiden Seiten mit kilometerlangen Säulengängen versehen, einer Art gedeckter Bürgersteige, die den Fußgängern bei jedem Wetter Schutz boten. Selbst die Esel- und Kameltreiber erlaubten sich manchmal, mit ihren vierbeinigen Begleitern die schattigen Säulengänge der sonnbeschienenen Straße vorzuziehen, worüber sich Kaiser Julian nicht wenig ärgerte. (28) Doch gegen Esel und Kamele war auch ein Kaiser machtlos. Die Hauptstraßen liefen in einem Mittelpunkt zusammen, der den poetischen Namen „Stadtnabel" trug. Ein quadratischer Bogenbau bezeichnete eigens die wichtige Stelle.

Innerhalb dieser ausgedehnten Mauern, zahlreichen Häuser und breiten Straßen tummelte sich ein ebenso zahlreiches wie bunt gewürfeltes, lebensfrohes Völklein. Wie groß die genaue *Einwohnerzahl* im vierten Jahrhundert gewesen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Chrysostomus ist bei Zahlenangaben niemals mathematisch genau. Zur Zeit des heiligen Ignatius, also um das Ende des ersten Jahrhunderts herum, sind nach ihm in Antiochien »zwanzig Myriaden«, das sind 200 000 Einwohner gewesen, wobei vermutlich nur die Erwachsenen gezählt sind. (29) Für seine eigene Zeit gibt er die Zahl der *katholischen* (erwachsenen?) Christen allein auf Hunderttausend an. (30) Nimmt man noch die Arianer, Apollinaristen und andere Sekten hinzu und zieht in Betracht, daß nach Kaiser Julian ums Jahr 363 die Christen die Mehrheit der Bevölkerung von Antiochien ausmachten, (31) so wird man mit den Heiden und Juden zusammen wohl auf eine Gesamtzahl von 3—500 000 Einwohnern kommen. — Bei dem furchtbaren Erdbeben vom Jahre 551 kamen von den Einwohnern Antiochiens ungefähr 250 000 an einem Tage um. (32)

Das war die Schreckensseite von Antiochien: die häufigen, schweren *Erdbeben*. Dazu kam noch die nicht weniger häufige Gefahr der Überrumpelung durch die persischen Reiterscharen, die in kürzester Zeit von ihren Grenzen bis zu den Toren Antiochiens gelangen konnten.

Sonst aber war das Leben in Antiochien schön, und die Antiochener hatten den besten Willen, es zu genießen. Wer Geld hatte, konnte in den Kaufläden

(28) Misopogon (ed. Hertlein 458).

(29) In S. Ignatium 4 (50, 591). — Beloch, Bevölkerung S. 484 und 245 gibt die Einwohnerzahl unter Augustus auf ca. 300 000 *Freie* an (ohne die Sklaven).

(30) Hom. 85, 4 in Matth. (58, 762—3). — Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung 2, 132.

(31) Misopogon (ed. Hertlein 461).

(32) Malalas, Chronographia 17 (97, 620).

und Bazaren der Stadt alles kaufen, was nur das Leben angenehm macht: Gold, Silber und Juwelen, kostbare Teppiche und Seidengewebe, elfenbeineingelegte Tische und Betten, kunstvolle Schnabelschuhe und bunte Kleider, dazu die auserlesensten orientalischen Weine, Wildbret und Küchenbedarf jeglicher Art. — Wer sich unterhalten wollte, der ging ins Theater, das am Abhang der Akropolis in den Felsen eingehauen war und dessen Spuren heute noch erkennbar sind; oder er besuchte den *Zirkus* in der Orontesebene, dessen ehemalige Spina samt einer der Metae jetzt noch aus dem Sumpfe herausragen, der sich über den Boden des Zirkus gelagert hat. Die verschiedenen ausgedehnten *Thermen* (öffentliche Bäder) boten allerhand Erholung und Kurzweil für Sommer und Winter. (33) Sogar Weinstuben gab es in Antiochien in reichlicher Zahl, und ebenso durstige Seelen, die fast jeden Tag stundenlang hinter dem Weinglas saßen und dann betrunken nach Hause kamen, wenn sie nicht vorher auf der Straße umfielen. (34)

Der Hauptkern der Bevölkerung bestand aus *griechischen* Ansiedlern, die schon in der Zeit Alexanders des Großen und seiner Nachfolger sich in Antiochien festgesetzt hatten. Sie gaben der Stadt das griechisch-nationale Gepräge. Daneben sah man aber auch die Toga des Römers, den Turban der stolzen Perser, den schlauen Armenier, den halbbarbarischen Skythen, Kinder der Wüste, Sarazenen und Araber, auch Inder und nicht wenige Juden, sowie andere Völkertypen, die auf Schritt und Tritt daran erinnerten, daß Antiochien das äußerste große Bollwerk des Römerreiches im Osten gegen Persien und Asien war, die Grenzstadt zwischen Kultur und Barbarei, die Scheidelinie zwischen Christen- und Heidenwelt. Das gab der Stadt ein ziemlich kosmopolitisches, internationales Gepräge und machte aus Antiochien die antike Großstadt, in der man alles sehen und hören, wo man von allem Guten und Schlechten genießen und kosten konnte, wo der Schwache im Übergenuß oder in Armut unterging, der Seelenstarke groß oder unglücklich wurde. Sobald man aber die Stadt verließ, kam man sozusagen aus Griechenland nach Syrien. Die Landbevölkerung war fast durchweg syrisch und verstand kein Wort griechisch. (35)

Die *militärische Bedeutung* Antiochiens war im vierten Jahrhundert weit größer als die von Konstantinopel. Die ewig unruhigen Perser verlangten ständige Kriegsbereitschaft nach Osten. So wurde Antiochien von selbst zur großen Garnisonstadt und Festung mit zahlreichen Waffenfabriken, zum Sitz des obersten Militärkommandanten der Ostgrenze. Ja, in den letzten

(33) R. Förster, Antiochia 103—149.
(34) Hom. 29, 5 in Gen. (54, 267—8).
(35) Hom. 19, 1 ad pop. Ant. (49, 188).

Jahrzehnten schlugen sogar die Kaiser selbst, besonders Konstantius, Julian und Valens, oft den größten Teil des Jahres ihre Residenz in Antiochien auf. Damit kam auch das bunte, reiche und glänzende Leben des kaiserlichen Hofstaates in die Stadt, in der zu diesen Zeiten die Fäden der Weltregierung zusammenliefen und die Kuriere aus allen Gegenden des Reiches täglich neue Nachrichten brachten zur höchsten Befriedigung der neugierigen, sensationslustigen Antiochener. Dann gab's natürlich auch mehr noch als sonst glänzende Zirkusspiele, aufregende Pferdewettrennen und prächtige Theatervorstellungen.

Ihren eigentlichen großen Vergnügungsort und Sportplatz hatten aber die Antiochener in dem etwa 8 Kilometer entfernten *Daphne*. (36) Ursprünglich ein großer Wald, war Daphne zum Hain und Park umgewandelt, ja zur eigentlichen Vorstadt geworden. Der Gebietsumfang von Daphne betrug etwa 16 Kilometer, hatte also fast die gleiche Größe wie Antiochien selbst. Da zog man im schönen Frühjahr und in den heißen Sommertagen in Scharen hinaus, um im frischen Grün und im Schatten der Bäume sich zu erholen. Da liefen Straßen, Fahr- und Fußwege in allen Richtungen, und manch lauschiges Plätzchen ward zum regelmäßigen Stelldichein heimlicher oder offener Liebespärchen, denen die Großstadt zu eng war. Der Gott Apollo mit seinem Tempel im nahen Zypressenhain störte dabei nicht. Verdankte doch der Ort selbst seinen Namen einem Liebesabenteuer Apollos, der dort der Nymphe Daphne nachgestellt hatte.

Freilich hatte der Apollotempel auch schon andere Besuche gesehen. Hierher in seinen heiligen Freibezirk war einst Berenike geflohen, die ägyptische Königstochter und unglückliche Gemahlin des Antiochus II. Eine Rivalin hatte sie verdrängt, und trotz ihres Flehens und trotz des Asylrechts wurde sie hier am Fuße der Apollostatue ermordet. (37) Dasselbe Schicksal erlitt Kleopatra, die Gattin des Antiochus von Cycicus. Auch sie fiel hier einem Weibe zum Opfer, der Tryphäna, der Frau des Antiochus Grypus.

Antiochus Epiphanes hatte nicht bloß Antiochien, sondern auch Daphne mit einem *Jupitertempel* bereichert. Kaiser Titus, der Eroberer von Jerusalem, baute dazu ein *Theater* und zwar an dem Platze, wo bis dahin eine jüdische Synagoge gestanden, die er niederreißen ließ. Von Trajan und Hadrian stammten die *Thermen* und Wasserleitungen. Auch die bedeutenderen Kaiser der Folgezeit trugen zur Verschönerung nicht bloß von Antiochien sondern auch von Daphne bei. Noch Diokletian baute sich in Daphne eine kaiserliche Villa und einen Tempel der Hekate, dazu noch drei Waffenfabriken. Die

(36) C. O. Müller, De antiquitatibus 246 ff.

(37) Vgl. Pauly-Wissowa, Realencyklopädie 5, 283 n. 10.

Juden hatten sich um diese Zeit längst wieder eine neue Synagoge errichtet. Das Hauptereignis für Daphne und ganz Antiochien waren die alle vier Jahre gefeierten *Olympischen Spiele. Sie* dauerten nicht weniger als 45 Tage und wurden immer in den Hochsommermonaten des Juli und August abgehalten. Ein reicher Antiochener hatte unter Kaiser Kommodus der Stadt eine riesige Summe vermacht zur Feier der öffentlichen Spiele. Jedes dritte Jahr wurde auch im Maimonat das dreißig Nächte hindurch währende *Lichterfest* gefeiert. Zu all dem kamen die sonntäglichen *Pferderennen,* sowie *Theater* und Tanzvorstellungen, wofür jeweils bestimmte Gelder gestiftet waren.

Die olympischen Spiele bildeten immer das große Ereignis für die Stadt, ja für das ganze Land. Von weither strömte die reiche Jugend zusammen, meist mit großem Gefolge, um teilzunehmen an den Ringkämpfen in der Palästra, an dem Wettbewerb im Laufen, im Faustkämpfen, Bogenschießen, Pferderennen, Musizieren und Singen. Nur Sklaven waren von den olympischen Wettkämpfen ausgeschlossen. (38) Vor Beginn der Spiele mußten die aktiven Teilnehmer wenigstens einen Monat lang in Antiochien sich aufgehalten haben. Dann wurden sie nach Daphne hinausgeführt und im dortigen Theater dem versammelten Volk einzeln vorgestellt. Bei jedem rief der Herold: »Hat jemand gegen diesen etwas einzuwenden?« Erst dann, wenn niemand Einspruch erhob, wurde der Bewerber zu den Spielen zugelassen. Selbst das schwache Geschlecht konnte der Versuchung nicht widerstehen, an den Faustkämpfen und Wettläufen teilzunehmen. Die Mädchen trugen auch Gedichte und Gesänge vor. Die Sieger erlangten lebenslängliche Steuerfreiheit. (39)

Ein gewisser Artabanes, ebenfalls antiochenischer Bürger, hatte eine Brotstiftung gemacht. Es sollten nach Beendigung der olympischen Spiele im Daphnehain eine große Anzahl Brotmarken unter das Volk geworfen werden, die demjenigen, der eine Marke erwischte, Anrecht auf »ewiges Brot« gaben. Da wurde manch einer im Streit ums ewige Brot ins ewige Leben befördert. Dem Artabanes aber errichtete man zum Danke ein Marmorstandbild in Daphne. (40)

Dieser *Daphnehain* verursachte dem späteren Prediger von Antiochien manch stillen Kummer. »Einige haben die schlechte Gewohnheit,« klagte er einmal auf der Kanzel, »uns hier predigen zu lassen und inzwischen nach Daphne zu laufen. Ich will euch ja nicht verbieten, dahin zu gehen, aber nur nicht gerade morgen, damit es ohne Sünde abgehe. Denn morgen werden Chöre von

(38) Hom. 1, 3 in princ. Act. (51, 76).
(39) Vgl. MALALAS, Chronographia 12 (97, 436).
(40) Ebd. (col. 437).

(tanzenden) Männern die Vorstadt füllen, wobei es ausgelassene Gesänge, unsittliche Worte und teuflischen Pomp gibt. Dazu das gemeinsame Gastmahl.« (41)

Ein anderer Anziehungspunkt der stets vergnügungsbedürftigen Antiochener war der große, heute noch bestehende *See* im Norden der Stadt. Er besaß einen Umfang von etwa 30 Kilometern und bot reichliche Gelegenheit zu Bädern und jeder Art von Wassersport. Zahlreiche Quellen und drei kleine Flüsse führten ihm stets frisches Wasser zu, und seine Fische waren gern gesehen auf dem Tische der Antiochener.

Das war Antiochien, die Stadt voll Glanz und Reichtum, voll Lebenslust und Vergnügungssucht, voll verborgener Tugend und offener Laster, ein vulkanischer Boden für junge Seelen, die Stadt, deren Lockungen und Reizen die überwiegende Mehrzahl auch der christlichen Jugend nicht stand zu halten vermochte. Es war fast eine Ausnahme, das ein junger Mensch sich auf diesem schlüpfrigen Boden bewegte, ohne zu Fall zu kommen.

Der junge *Johannes* war viel zu lebensfroh und geweckt, um nicht an den prachtvollen Schauspielen, den Wettrennen, Zirkusvorstellungen, Theatern und anderen Belustigungen seine lebhafte Freude zu haben. Er sagt selbst von sich, daß er »im weltlichen Strudel untergetaucht sei« und daß er nicht bloß häufig den *Gerichtssitzungen* beigewohnt habe, was ja eigentlich seine Studentenpflicht war, sondern daß er auch mit einem gewissen leidenschaftlichen Vergnügen das *Theater* besuchte (42) und sogar die Annehmlichkeiten einer guten *Küche* zu schätzen wußte. (43)

Die offene, natürliche Empfänglichkeit für frohe Lebenslust war also bei dem jungen *Johannes* vorhanden. Er hat von der Welt gerade so viel gesehen, um sich aus eigener Anschauung und Erfahrung ein Urteil bilden zu können. Er ist am Feuer gestanden, aber sein unverdorbenes Herz und die gute Erziehung Anthusas bewahrten ihn davor, daß er Feuer fing und im Strudel der Weltlust und Sünde unterging. Chrysostomus hat trotz aller bösen Gelegenheiten, trotz hundertfacher Verlockungen der orientalischen Großstadt eine reine und unbefleckte Jugendzeit verbracht. Den glänzendsten Beweis dafür haben später seine Gegner selbst erbracht. Als sie nämlich hin und her sannen, unter welchem Vorwand sie den so gehaßten Bischof Johannes absetzen könnten, da verfielen sie auf den gemeinen Gedanken, in Antiochien heimlich Nachforschungen anstellen zu lassen, ob sich nicht im Jugendleben des Johannes etwas fände, was ihren Zwecken dienen

(41) In S. Julianum 4 (50, 672—4).
(42) De Sacerdotio 1, 4 (48, 624).
(43) De compunctione 1, 6 (47, 403).

könnte. Aber auch das scharfe Auge des Hasses vermochte nichts zu entdecken. (44)
Tatsache ist auch, daß auf der Eichensynode unter all den vielen kleinlichen, an den Haaren herbeigezogenen und teils erfundenen »Vergehen« des Bischofs Johannes keine Anklage war, die sich auf seine Jugendzeit bezogen hätte. (45)

SECHSTES KAPITEL

RELIGIÖS-KIRCHLICHE VERHÄLTNISSE IN ANTIOCHIEN

Patriarch Meletius

DIE Antiochener waren stolz auf ihre Stadt, die nicht umsonst den Ehrentitel »Königin des Ostens« führte. Die Christen hatten aber noch einen besonderen Grund, stolz zu sein. War doch die Kirche von Antiochien die erste und älteste Christengemeinde nach der von Jerusalem. Hier predigten die Apostelfürsten Petrus und Paulus, hier wirkten die Apostelschüler Barnabas, der Evangelist Marcus und Silas. Von hier stammte der Evangelist Lukas, und hier in Antiochien hatten die Neubekehrten zum erstenmal den Namen »Christen« erhalten. Einer ihrer ersten Bischöfe war der heilige Ignatius gewesen, der nach Rom gebracht und dort den wilden Tieren vorgeworfen worden war, der Verfasser der berühmten sieben Briefe. Hier wirkte auch Bischof Theophilus, einer der ältesten Kirchenschriftsteller des christlichen Altertums. Nicht umsonst sagte Chrysostomus in einer späteren Predigt, solche Vorzüge habe keine andere Stadt der Welt, nicht einmal Rom. Darum sei auch Antiochien die »Hauptstadt des gesamten Erdkreises« und dürfe der ganzen Welt ins Auge schauen. (1) Selbst der heilige Basilius schrieb an den heiligen Athanasius im Hinblick auf diese urchristlichen Erinnerungen: »Was könnten die anderen Kirchen der Welt aufweisen, das bedeutender wäre als Antiochien?« (2)
Kein Wunder, daß die Stadt, die die politische und wirtschaftliche Zentrale der östlichen Provinzen war, auch der *kirchliche Mittelpunkt* weiter Gebiete

(44) Palladius, Dial. 6 (47, 21); vgl. Leo imp. 18 (107, 264 D).
(45) Photius, Bibliotheca 59 (103, 105—113).
(1) Hom. 3, 1—2; 14, 6 und 17, 2 ad pop. Ant. (49, 48—49, 153, 176); Hom. 7, 7 in Matth. (57, 80); Hom. 15, 1 in Act. Ap. (60, 192). Antiochien besaß auch seit dem dritten Jahrhundert die Führung auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Vgl. Strzygowski, Antiochenische Kunst. Oriens Christianus 2 (1902) 421. — Der angebliche Abendmahlskelch Christi, den man in Antiochien gefunden haben will, dürfte wohl eine Fälschung sein. Vgl. G. de Jerphamon S. J., Le Calice d'Antioche. Rome 1926.
(2) Epist 2, 66 (29, 425).

wurde, deren Metropolen und Bistümer das »Patriarchat Antiochien« bildeten. Wann dieses Patriarchat entstand, ist nicht genau zu bestimmen. Jedenfalls besaß es zur Zeit des Konzils von Nizäa (325) bereits eine Rangstellung, die derjenigen von Alexandrien nahe kam. (3) Nicht weniger als zirka 150 Bistümer in 15 Kirchenprovinzen gehörten zu ihm (4), und in normalen Zeiten versammelten sich die benachbarten Provinzbischöfe jährlich in der ersten Hälfte des Monats Oktober um ihren Patriarchen zu gemeinsamen Beratungen. (5)

Nach dem Aufhören der Verfolgungen wäre Antiochien berufen und auch in der Lage gewesen, das große Zentrum für die Missionierung des Ostens zu werden und das Christentum bis tief hinein nach Persien und Indien zu tragen. Es hätte dadurch eine Bedeutung erlangt, die es weit über jene von Alexandrien hinausgehoben hätte. Leider haben aber gerade im vierten Jahrhundert äußere und innere Stürme das Patriarchat in einer Weise heimgesucht, daß es bis ins Mark gelähmt wurde. Die Jugendjahre des Johannes Chrysostomus fielen in eine Zeit, in der die kirchlichen und religiösen Verhältnisse von Antiochien so verworren und unerquicklich waren, wie sie nur sein konnten, ähnlich der Lage Deutschlands im 16. Jahrhundert. Nicht bloß hatten die Christen die immer noch zahlreichen *Heiden* und die geldreichen *Juden* zu Gegnern; das größere Unglück war, daß sie auch untereinander durch *Häresien* getrennt und durch ein langjähriges *Schisma* gespalten waren. (6)

Das Hauptunglück für die antiochenische Kirche wie für den ganzen Orient war der *Arianismus* gewesen. Dessen Wiege war in gewissem Sinne in Antiochien selbst gestanden, denn hier hatte einst Bischof Paul (aus Samosata) gelehrt, Christus sei nicht wirklicher, sondern nur Adoptivsohn Gottes gewesen, und der Presbyter Lucian, ebenfalls aus Samosata gebürtig, soll den Logos als *geschaffenes* Wesen ausgegeben haben. Lucians Schüler waren Arius und zugleich mit ihm des Arius bedeutendste Anhänger, die sich »Syllukianisten« nannten. Sie leugneten die wesenhafte Gleichheit des Sohnes mit dem Vater und damit auch die Gottheit Christi.

Nur fünf Jahre waren seit der Verurteilung des Arianismus durch die Kirchenversammlung von Nizäa verflossen, als es den Machenschaften arianisch gesinnter, nach außen aber rechtgläubig scheinender Bischöfe gelang, den

(3) Can. 6 (Mansi 2, 672); vgl. Can. 2 des Konzils von Konstantinopel (381) = Mansi 3, 560. — S. Vailhe, L'ancien Patriarchat l. c. 2 (1898—9) 216; K. Lübeck, Reichseinteilung 134—140.
(4) S. Vailhe, La »Notitia Episcopatuum« d'Antioche = Echos d'Orient 10 (1907) 140.
(5) E. Schwartz, Christl. und jüd. Ostertafeln 174. — Vgl. Chrysostomus, Hom. 2, 1 contra Anomoeos (48, 709).
(6) F. Cavallera, Le schisme 30 ff. und 71 ff.

Patriarchenstuhl mit einem der ihrigen zu besetzen. Im Jahre 330 wurde der damalige Bischof und Patriarch EUSTATHIUS, einer der bedeutendsten und eifrigsten Vorkämpfer für das nizänische Glaubensbekenntnis, durch die ränkevollen Umtriebe seiner arianischen Gegner auf einer Synode in Antiochien als angeblicher Sabellianer abgesetzt und auf Befehl des betrogenen Kaisers Konstantin des Großen nach Thraianopolis in Thrakien verbannt. Seine unmittelbaren Nachfolger waren versteckte Arianer, die sich nur nach außen zum Nizänischen Symbolum bekannten, weil Kaiser Konstantin dasselbe feierlich bestätigt und für das ganze Reich vorgeschrieben hatte. — Schon zwei Jahre nach der Verbannung des Eustathius (im Jahre 332) kam es aber zum Bruch zwischen dem katholisch gesinnten Teil der Gemeinde und dem des Arianismus mit Recht verdächtigen neuen Bischof Euphronius (332—33). Die strengen Katholiken scharten sich um den Presbyter PAULIN, der aber erst dreißig Jahre später, in nicht einwandfreier Weise, die Bischofsweihe empfing. Die Katholiken besaßen also kein eigentliches, kirchliches Oberhaupt, sondern bildeten zunächst, äußerlich betrachtet, eine schismatische Gruppe, die sich vom großen Körper der Kirche und ihrem Haupte, dem Bischofe, losgerissen hatte. Man nannte sie fortan *„Eustathianer"* oder auch *„Paulinianer."* Ihre Anhänger waren nie sehr zahlreich und mußten sich zum Gottesdienst in einer Privatkapelle versammeln.

Die überwiegende Mehrheit der Katholiken brach jedoch vorläufig die kirchliche Gemeinschaft mit dem neuen Bischof nicht. Nach außen hatte er noch keinen offenen Beweis häretischer Gesinnung gegeben. Auch in den folgenden Jahren des auf und nieder wogenden Streites zwischen Arianern, Halbarianern und Katholiken blieb die hierarchische Einheit der Kirche in Antiochien bestehen. Die jeweiligen Bischöfe bemühten sich, ihre mehr oder weniger deutliche arianische Färbung nach außen nicht allzu offen hervortreten zu lassen. Die Geistlichkeit und die Gläubigen waren aber doch in drei Parteien getrennt. Die geistigen Führer der katholisch-nizänisch Gesinnten, die aber nicht mit Paulin hielten, waren unter Bischof Leontius (344—358) die zwei jungen, hochgebildeten Mönche oder Laien-Asketen: FLAVIAN und DIODOR. Sie versammelten ihre Leute öfter in den außerhalb der Stadt gelegenen Grabkapellen der Märtyrer und verbrachten dort die Nacht mit dem Gesang von Psalmen und Hymnen. Nach einem Brauche, den er in Syrien vorgefunden, führte Flavian auch den Antiphonal-Gesang von Wechselchören ein und ersetzte dabei die bisherige, mehrdeutige Doxologie durch das bessere: »Ehre sei dem Vater *und* dem Sohn und dem Heiligen Geiste.« — Von Antiochien aus eroberten beide Neuerungen in kürzester Zeit den ganzen Orient und selbst die abendländische Kirche. — Zu gleicher Zeit besuchten Flavian und

Diodor mit ihrem Anhang auch den offiziellen Gottesdienst des Bischofs. Das ging so weiter durch etwa sechzehn Jahre.

Im Jahre 360 sollte ein neuer Bischof und Patriarch eingesetzt werden. Die Wahl der maßgebenden Persönlichkeiten fiel auf MELETIUS, den gewesenen Bischof von Sebaste in Armenien. Meletius war ein persönlicher Freund des semiarianischen Bischofs ACACIUS, der am Kaiserhof für den Augenblick den größten Einfluß besaß. Der neue Patriarch war bei seiner Wahl in Antiochien nicht persönlich zugegen gewesen. Die Freundschaftsgesinnung des Acacius scheint sich mehr auf seine persönlichen Eigenschaften als auf seine dogmatischen Ansichten gegründet zu haben.

MELETIUS war in der Tat eine ganz ungewöhnlich sympathische Erscheinung mit seltenen, natürlichen Gaben ausgestattet. Die Zeitgenossen, Freunde und Feinde, sind einmütig im Lobe und in der Bewunderung dieses Mannes, der durch seine edle Erscheinung, seine einnehmende Rede, sein liebenswürdiges, einfaches und doch würdevolles Benehmen, sowie durch seine aufrichtige Frömmigkeit die Herzen der Antiochener wie im Sturme eroberte. »War es ja doch schon die größte Lust, auch nur sein heiliges Angesicht zu sehen. Denn nicht bloß beim Lehren und Sprechen, sondern schon beim bloßen Anblick fühlte man sich zu allem Guten bereit,« sagt CHRYSOSTOMUS, sein begeisterter Schüler, in einer späteren Gedächtnisrede auf Meletius. (7) Auch der heilige GREGOR VON NAZIANZ rühmt ihn und sagt: »Sein Antlitz atmet Frieden und weckt Vertrauen mit Ehrfurcht gepaart in denen, die es sehen.« (8) Der heilige BASILIUS der Große war voll der Hochschätzung für Meletius, aus dessen »gutem Herzen Ströme von Güte flossen.« Ja, er erklärte es für einen Vorgeschmack des Himmels, wenn es ihm vergönnt wäre, Meletius in diesem Leben noch persönlich sehen und hören zu können. (9) Ähnlich sprachen der heilige GREGOR VON NYSSA (10) und der gegen alle Häresie so mißtrauische heilige EPIPHANIUS. (11)

Es ist also nicht zu verwundern, daß sich der neue Patriarch »in weniger als dreißig Tagen« nach seinem Einzug in Antiochien die Liebe und das Vertrauen der antiochenischen Katholiken in so hohem Maße erworben hatte, daß alle späteren Verbannungsdekrete der Arianer, alle ihre Umtriebe und Machenschaften nicht mehr im Stande waren, die Treue und Liebe seiner Gemeinde zu ihm zu zerstören. (12)

(7) 50, 517.
(8) Carmen de vita sua II, 11, V, 1516 ff. (37, 1134).
(9) Epist. 57 (32, 405).
(10) In laudem Meletii (46, 852—864).
(11) Haeres. 73, 34 und 35 (42, 468).
(12) CHRYSOSTOMUS, In laudem Meletii 1 (50, 516).

Der neue Patriarch befand sich übrigens in einer beispiellos schwierigen Lage. In seiner Gemeinde stritten sich, wie gesagt, vier Parteien: die Integral-Nicaener (Paulinianer), die Nicaener oder Orthodoxen, die Halb-Arianer und die Ganz-Arianer. Jede Partei hoffte im stillen, Meletius zu den ihrigen rechnen zu dürfen. Darüber wäre noch hinwegzukommen gewesen. Eine viel bedenklichere Klippe war der Kaiser KONSTANTIUS, ein Mann, der sich am meisten in der Rolle eines obersten Reichstheologen gefiel und gerade damals in Antiochien seinen Regierungssitz aufgeschlagen hatte. Er bekannte sich zum Nicaenum in semiarianischer Auslegung. Er, oder die halb- und ganz-arianischen Bischöfe seiner Umgebung, wollten nun aber wissen, wie der neue Bischof über Homoousios und Homoiousios in Wirklichkeit denke. So sprach der Kaiser eines Tages den Wunsch aus, es möchten die besten bischöflichen Redner über den vielumstrittenen Text der Sprichwörter 8, 22 reden: »Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege.« Meletius sprach als dritter und seine Rede wurde allgemein als offenes, mutiges Bekenntnis des echten katholischen Glaubens aufgefaßt. (13) Darüber entstand große Aufregung bei den arianisch Gesinnten. Sie beschuldigten den Patriarchen beim Kaiser, er huldige dem Sabellianismus. Nur einen Monat nach seinem feierlichen Einzug schickte ihm Konstantius das Verbannungsdekret in den bischöflichen Palast. Der Stadtpräfekt kam selbst gegen Abend, um den Patriarchen im Wagen fortzuführen und der vor der Stadt harrenden Eskorte zu übergeben. Offenbar hatte er gefürchtet, das Volk würde seinen Bischof sonst mit Gewalt befreien und zurückhalten. Aber auch diese Vorsicht hatte nur halben Erfolg. Als sie über den Marktplatz fuhren, flogen aus der erregten Menge Steine gegen den Kopf des Stadtpräfekten, der kaum mit heiler Haut davongekommen wäre, hätte ihn nicht Meletius durch seinen eigenen Mantel geschützt. (14)

Jetzt wollten die Katholiken und Anhänger des Meletius nichts mehr von den Arianern wissen. Als diese (360) den offen arianisch gesinnten EUZOIUS zum Bischof von Antiochien bestellten, trennten sie sich und hielten eigene Gottesdienste, wie die Paulianer, die ihrerseits jeden Vorschlag zur Vereinigung zurückwiesen, weil sie die Meletianer nicht als ganz unzweifelhaft rechtgläubig betrachten konnten.

Das Exil des Patriarchen Meletius dauerte übrigens nicht allzulang. Kaiser Konstantius starb schon im folgenden Jahr (3. November 361). Die Katholiken empfanden ein Gefühl großer Erleichterung und freudiger Hoffnung. Der neue Augustus, JULIAN, der Neffe des Konstantius, schien sich mehr für

(13) F CAVALLERA, Le schisme 84.

(14) CHRYSOSTOMUS, In laudem Meletii 2 (50, 517).

die Armee und für Kriege, als für Religion und Kirche zu interessieren. Tatsächlich konnte man auch anfangs glauben, die Optimisten würden recht bekommen. Julian erließ schon im zweiten Monat seiner Regierung ein Edikt, wonach sämtliche von Konstantius verbannten Bischöfe auf ihre Bischofssitze zurückkehren durften. Groß war der Jubel besonders in Alexandrien und Antiochien. Hier bemächtigten sich die Katholiken alsbald auf eigene Faust der Palaia, das heißt der alten nicht mehr benützten Patriarchalkirche, und als Patriarch Meletius im Frühjahr 362 tatsächlich in seine Bischofsstadt heimkehrte, wiederholten sich der Jubel und die begeisterten Zurufe seines ersten Einzugs.

Die Lage der Dinge hatte sich freilich gerade in den allerletzten Wochen vor der Rückkehr des Patriarchen zu seinen Ungunsten verändert. Der heilige Athanasius war von dem heißen Wunsche beseelt, nach dem Tode des Katholikenverfolgers Konstantius die beiden katholischen Parteien in Antiochien, die Meletianer und Paulinianer, miteinander zu versöhnen. Im Auftrage von niemanden begab sich der Bischof Luzifer von Cagliari nach Antiochien, um die Spaltung unter den Katholiken zu beseitigen. Statt dessen verschärfte er sie nur um so mehr. Die Meletianer weigerten sich vermutlich, ihre Rechte und ihre Rechtgläubigkeit vor dem fremden Bischof zu rechtfertigen. Um so leichter gelang es den Paulinianern, den Luzifer von der Rechtgläubigkeit ihres Denkens und von der Rechtmäßigkeit ihrer Partei zu überzeugen, obwohl nur ein einfacher Priester ihr Oberhaupt war. Da legte Luzifer in seinem heiligen aber unerleuchteten Eifer dem Paulin die Hände auf und weihte ihn im März 362, in Abwesenheit des Meletius, zum Bischof. Damit waren der Bruderzwist auf unabsehbare Zeit verlängert (15) und die Gemüter gereizt. Fortan gab es nicht bloß zwei katholische Parteien, sondern auch zwei katholische Bischöfe in der Hauptstadt des Orients.

Die berühmte Synode, die anfangs Mai 362 unter dem Vorsitz des heiligen Athanasius in Alexandrien tagte, anerkannte jetzt auch ihrerseits den Paulin als rechtmäßigen Bischof von Antiochien. (16) Die große Masse der antiochenischen Katholiken hingegen und sämtliche katholische Bischöfe des Patriarchats hielten sich an Meletius als ihr wirkliches und legitimes Oberhaupt. (17) Neben den Katholiken und Arianern gab es noch einige Sekten, die aber keine größere Bedeutung erlangten. So die *Massalianer,* (18) und die

(15) Armstrong l. c. 213; vgl. Krüger, Lucifer 50 f.

(16) Ebd. 219—221.

(17) Treppner 34—38 zählt recht kritiklos den Paulin und Evagrius als »rechtmäßige« Patriarchen auf, während er Meletius nur für den ersten Monat seiner Regierung, Flavian überhaupt nicht in seine Liste der Patriarchen von Antiochien aufnimmt.

(18) Theodoret HE 4, 11.

Luziferianer (von Luzifer von Cagliari), die *Paulinianer* (19) (von Paul von Samosata; nicht zu verwechseln mit den Paulinianern des Paulinus oder Eustathianern), zu denen später noch die *Apollinaristen* kamen. Jedenfalls gab es auch *Novatianer* in Antiochien, vielleicht auch *Euchiten, Manichäer* und andere.

So standen die Dinge unter den Katholiken, als die neue kaiserliche Sonne, auf die manche Katholiken schon so große Hoffnungen gesetzt hatten, sich plötzlich für sie zu verfinstern begann.

SIEBENTES KAPITEL

KAISER JULIAN UND DIE LETZTE OFFENSIVE DES STERBENDEN HEIDENTUMS

So schwach war das Heidentum in der Mitte des vierten Jahrhunderts noch lange nicht, daß es nur noch in den dumpfen Schulen und engen Köpfen von ein paar weltfremden Sophisten und Professoren ein harmloses, hoffnungsloses Dasein gefristet hätte. Noch waren ja kaum vierzig Jahre vergangen, seitdem Konstantin der Große seinen entscheidenden Sieg an der milvischen Brücke errungen und die Freiheit des Christentums verkündet hatte. Wohl bildeten die Christen bereits die Mehrheit im Reiche. Daneben gab es aber noch sehr viele und sehr einflußreiche *Heiden*, besonders unter den konservativen Adelsgeschlechtern, aber auch in der Armee und unter den Beamten bis in die höchsten Rangstufen hinauf, sowie auf dem flachen Lande. Die Werbekraft des Christentums war durch die brudermörderischen Kämpfe mit dem Arianismus ungeheuer geschwächt, und die skandalösen Vorkommnisse im Herrscherhaus, schon unter Konstantin, besonders aber unter Konstantius, dem fanatischen Arianer, sowie der ewige Streit von Bischöfen gegen Bischöfe und Synoden gegen Synoden, waren nicht darnach angetan, das Christentum in den Augen derer zu empfehlen, die ihm bis dahin feindselig gegenüberstanden.

Das allgemeine Zeitbild mußte sich gerade in Antiochien besonders treffend widerspiegeln. Dort hatte Kaiser Konstantius mit seinem Hof und seiner Armee wiederholt sein Hauptquartier aufgeschlagen, weil die beständigen Grenzgefahren im nahen Osten seine Anwesenheit notwendig machten. Auch des Kaisers Mitregent, der Cäsar Gallus, hielt dort seine Residenz.

In Antiochien ließ sich schon bald darnach auch »die dunkle Wolke« nieder, die so schwarz und unheildrohend über der bangenden Christenwelt hängen

(19) Vgl. Bardy, Paul de Samosate 435.

sollte und die tatsächlich äußerst gefährlich und verhängnisvoll hätte werden können, wenn nicht die göttliche Vorsehung sie beizeiten weggeweht hätte. Es war der junge Kaiser JULIAN der Apostat. Der Mittelpunkt der Gefahr war auch jetzt wieder Antiochien, zu einer Zeit, da Chrysostomus in seinen ersten Jugendjahren stand. Er zählte damals nach der auf Palladius fußenden Berechnung seines Geburtsjahres etwa sieben bis neun Jahre. Jedenfalls stand er bereits in einem Alter, das ihm noch in späteren Jahren eine lebendige persönliche Erinnerung an die Ereignisse ermöglichte. Aus diesem Grund und wegen ihrer allgemeinen Bedeutung für die Kulturgeschichte und die religiösen Verhältnisse des vierten Jahrhunderts, sowie als notwendige Voraussetzung zum Verständnis für die entsprechende Predigttätigkeit des Chrysostomus verdient dieses Ereignis eine eingehendere Darstellung.

Kaiser Konstantius hatte den Winter 360/61 in seinem Hauptquartier zu Antiochien verbracht. Während dieser Zeit vermählte er sich zum dritten Mal. Bis dahin war er zu seinem großen Schmerze kinderlos geblieben und doch hätte er gar zu gern sein Reich einem eigenen Sohn hinterlassen. Die neue Kaiserin hieß Faustina. Es war ihr nicht beschieden, sich des kaiserlichen Glanzes lange zu erfreuen. Konstantius mußte gegen die Perser zu Felde ziehen, die wiederholt die Grenzen des Reiches plündernd und mordend überschritten hatten. Jetzt sollten sie zur Abschreckung die verdiente Strafe erhalten. Konstantius besaß aber leider wenig von dem militärischen Geist und Genie seines Vaters, des großen Konstantin. Er ließ die beste Zeit in unschlüssiger Untätigkeit verstreichen und ehe er einen Schlag hatte führen können, traf ihn wie ein Blitz aus heiterem Himmel die Nachricht, daß sein Neffe Julian bereits als Rebell und Eroberer auf seinem Gebiete stehe. Der unerwünschte Thronbewerber, der sein natürliches Erbe nicht erwarten konnte, stand gerade im dreißigsten Lebensjahre. Seine Truppen in Gallien, die er zu manch billigem Sieg über kriegskunstlose Germanen-Sippen geführt, hatten ihn in Paris zum Augustus ausgerufen.

Es ist hier nicht der Ort, den inneren Entwicklungsgang Julians zu schildern und wie er, der Enkel Konstantins des Großen, dazu kam, das Christentum zu verleugnen und die halbtoten Götter zu neuem Leben wieder erwecken zu wollen. Die furchtbaren Jugenderlebnisse Julians, der allzu frühe Tod seiner Mutter, die er nie gekannt, die Ermordung seines Vaters, seines älteren Bruders und sechs anderer naher Verwandten, die ständige Todesangst vor seinem pietistisch-arianischen Onkel, dem Kaiser Konstantius, sowie seine eigene Charakteranlage, die weitmehr gefühls- als verstandesmäßig eingestellt war, (1) endlich seine maßlose Eitelkeit, »die einzige Leidenschaft, die

(1) S. ATHANASIUS, s. RUFINUS, HE 1, 34 (PL 21, 502).

er nie überwinden lernte,« (2) und der die christenfeindlichen Rhetoren und Sophisten schmeichelten, das alles sind gewiß Dinge, die als mildernde Umstände in die Wagschale fallen. (3) Gleichwohl bleibt noch manches unverständlich und unerklärbar in der Erscheinung Julians, und der bloße Gedanke, im Jahre 362 das römische Reich noch einmal heidnisch machen zu wollen, verrät doch bei dem dreißigjährigen Manne einen ganz ungewöhnlichen Fehlbetrag an politischer Einsicht und Verständigkeit, zeigt den wirklichkeitsfremden Phantasten oder Fanatiker, der politische Möglichkeiten und Machtfaktoren nicht abzuschätzen und persönliche Liebhabereien von den Pflichten und Aufgaben eines Regenten nicht zu unterscheiden verstand.

Julian, als einziger überlebender Verwandter, war am 6. November 355 von Konstantius zum Cäsar ernannt worden. Nur einen dunklen Punkt hatte das erste Glück: seine etwas ältliche Tante Helena, die er auf Befehl des Kaisers zur Sicherung seiner politischen Treue heiraten mußte. Sie reichte aber doch nicht hin, um Julians politische Treue zu verbürgen. Fünf Jahre später stand er als Usurpator und noch ein Jahr darnach als offener Feind und zugleich als Führer und Vertreter der Heidenpartei seinem kaiserlichen Onkel gegenüber.

Konstantius hatte soeben (im Mai 361) Antiochien verlassen, um den Krieg gegen die Perser wieder aufzunehmen, als ihn die Kunde vom Herannahen Julians erreichte. Schleunigst verließ er Persien, um seinem neuen Feinde im Inneren entgegenzuziehen. Schon war er auf dem Wege über Antiochien bis nach Cilicien gelangt, da packte ihn ein natürliches oder vielleicht auch künstliches Fieber und am 3. November 361 war der erst fünfundvierzigjährige Konstantius eine Leiche, *Julian Alleinherrscher!*

Kaum einen Monat später, am 11. Dezember, hielt der neue Kaiser seinen Einzug in Konstantinopel. Hier ließ er zunächst die Leiche seines Vorgängers und Onkels feierlich in der Kaisergruft der Apostelkirche beisetzen. Da lagen sie nun beisammen, Konstantin der Große, der erste christliche Kaiser und Gründer von Konstantinopel, und Konstantius, sein Sohn, der Beschützer und Verteidiger des Arianismus. Vor den Sarkophagen stand der Enkel Konstantins, der vom Christentum ins Heidentum zurückgefallene Julian, der Apostat!

(2) Seeck, Geschichte des Untergangs 4, 207.

(3) Es ist vollkommen falsch und ein reiner Ausfluß persönlicher Gesinnungsgemeinschaft, wenn Prof. O. Seeck, (Geschichte des Untergangs der antiken Welt 4, 211) von Kaiser Julian schonungsvoll behauptet: »Wahrlich nicht leichtsinnige Unkenntnis war es, was Julian seinem Kinderglauben abtrünnig machte, sondern nach gründlichstem Studium und gewissenhafter Prüfung hatte er ihn als unhaltbar erkannt.«

Es mochte auf die Bewohner von Konstantinopel einen merkwürdigen Eindruck machen, als sie zum erstenmal den Enkel des großen Konstantin auf öffentlichem Platze den alten, totgeglaubten Göttern Opfer bringen sahen, zum Danke für seine Erhebung auf den Thron! Noch im Januar dieses Jahres hatte Julian zu Vienne mit den Christen das Epiphaniefest gefeiert! Jetzt brannte der jugendliche Fanatiker vor Begierde, seine Götter und das ganze alte Heidentum so schnell als möglich wieder zu Macht und Ansehen zu bringen. Eine seiner ersten Sorgen war, den Philosophen und Zaubermeister Maximus aus Ephesus ans Hoflager zu berufen. Er war fortan der einflußreichste Berater des Kaisers in religiösen Dingen. Dann wurden in raschem Wechsel möglichst viele hohe Staatsämter mit Heiden besetzt oder mit solchen, die ihr Christentum verleugneten, um ihre Stellen behalten zu können. Der ganze Hofstaat wurde erneuert. Alle Hofämter und Kanzleien mit verläßlichen Leuten versehen. Rhetoren, Philosophen und Scharlatane jeder Art konnten zu Ämtern und Würden gelangen, wenn sie des Kaisers religiösen und literarischen Geschmack zu teilen schienen. (4)

Bald strömten die römischen »Nationalisten« herbei, die mit den alten Göttern auch des Reiches alte Größe wieder erneuern zu können glaubten.

In einem eigenen Edikt (Januar 362) verkündete Julian zunächst Christen und Heiden vollkommene *Religionsfreiheit.* (5) Die Heiden forderte er aber zugleich auf, ihre Tempel wieder zu eröffnen und den Götterkult zu erneuern. Aber auch die von Konstantius verbannten katholischen *Bischöfe* erhielten die Erlaubnis, auf ihre Sitze zurückzukehren, die übrigens zumeist von arianischen Rivalen besetzt waren. Mag sein, daß Julian eine boshafte Absicht dabei hegte. (6) Jedenfalls hatte diese Maßregel für die Kirche Antiochiens und für Chrysostomus selbst die wichtige Folge, daß Patriarch Meletius aus der Verbannung zurückkehren konnte. Im Anfang des Jahres 362 mochte Meletius in Antiochien wieder eintreffen. Zugleich mit ihm aber auch der arianische Bischof, der selbst seinen Anhängern zu schlecht gewesen und dreizehn Jahre früher von ihnen abgesetzt worden war. (7) Nach etwa fünfmonatigem Aufenthalt (Mitte Juni 362) verließ Julian Konstantinopel und zog nach Antiochien. Von hier aus wollte er den von seinem Vorgänger abgebrochenen Kampf gegen die Perser wieder aufnehmen, um nachher seine ganze Aufmerksamkeit den inneren Angelegenheiten des Reiches zuzuwenden.

(4) Vgl. Gibbon 4, 75—76.
(5) Allard, Julien 2, 149 ff.
(6) Ammian Marcellin 22, 5 (ed. Clark 1, 257). — Vgl. Allard, Julien 2, 288 f.
(7) De S. Babyla 22 (50, 568).

Der Kaiser hegte sogar den Plan, Antiochien zu seiner Hauptresidenz zu erheben, und gedachte, große glänzende Marmorbauten dort aufzuführen.

Die Antiochener fanden indes die schwachen Seiten des Kaisers, der mehr zum Professor als zum Herrscher geboren war, bald heraus. Wenn er wie einer der stoischen Philosophen im Philosophenmantel, mit ungepflegtem Bart, mit langen Nägeln an den ungewaschenen, vernachlässigten Händen und in schmutzigem Gewand durch die Straßen ging, (8) so war es kein Wunder, daß die Leute über diese merkwürdige »Majestät« die Köpfe schüttelten. Wenn sie aber gar sahen, wie der neue Kaiser höchst eigenhändig auf den Opferaltären seiner Göttertempel Schweine, Schafe und Stiere schlachtete und verbrannte, wenn er dabei selber das Feuer anblies und gelegentlich sogar Holz herbeitrug, wenn er inmitten von Hetären und Hierodulen Umzüge hielt, so vermochten die Zuschauer ihre aufsteigenden respektlosen Gedanken nicht mehr länger zurückzuhalten. »Der kleine schmutzige Mann mit den schnellen eckigen Bewegungen, der doch etwas so Großes und Feierliches vorstellen sollte, reizte ohnehin zum Lachen; wieviel mehr, wenn er immer wieder tat, was kein anderer Mensch an seiner Stelle getan hätte. Und ausgelacht zu werden, war gerade das, was er am wenigsten vertragen konnte. So wurde es ihm in jeder Residenz, die er sich im Verlauf seiner kurzen Regierung erwählte, auf die Dauer ungemütlich. Überall empfing man ihn mit Jubel und Ehrerbietung; doch lernte man ihn erst genauer kennen, so rief seine wunderliche Art die Spottlust wach, und da er nicht sich selbst, sondern der Bevölkerung die Schuld zuschrieb, faßte er einen bitteren Haß gegen jede Stadt, in der er sich längere Zeit aufgehalten hatte.« (9)

Besonders arg trieben es die Antiochener, die ohnehin ob ihrer Spottsucht berüchtigt und gefürchtet waren. Bald nannten sie ihn nur noch den kaiserlichen Stierbrenner und Opferknecht. (10) Am Feste der Saturnalien, dem heidnischen Karneval, sangen sie Spottlieder auf den Kaiser, auf seine Gesetze und Erlässe, auf seine Götter und seine eigene Person und machten sich lustig über seine Haltung und seinen Gang und am meisten über seinen »merkwürdigen Bocksbart«. (11)

Das ärgerte den Kaiser maßlos. In seinem Zorne über die Spöttereien der Antiochener vergaß er zum soundsovielten Male, was Takt und Würde von einem Herrscher verlangten. Er wollte sich rächen an seinen Gegnern, die so keck waren, ihn nicht ernst zu nehmen. Er verfaßte eine Schmähschrift auf

(8) Julian, Misopogon (ed. Hertlein 434—6).
(9) Seeck 4, 310—311.
(10) Ebd. 313; Allard 2, 213 ff.; (Chrys.) De S. Babyla 14 (50, 554).
(11) Libanius, Oratio ad Antiochenos de imperatoris ira (ed. Förster 2, 160). Vgl. Allard 3, 161.

seine bösen Untertanen und gab ihr den geschmackvollen Titel »Misopogon«, der Bartfeind. Darin nannte er die Antiochener undankbare Menschen, Müßiggänger und Faulenzer, Leute ohne Disziplin, die nur den Vergnügungen leben, nur an Schauspielen und Pferderennen Freude haben, während er selbst noch auf dem Thron das Leben eines »Philosophen« führe! — Ja, aber das war es ja gerade, was die Antiochener an einem Kaiser so maßlos lächerlich fanden. Julian drohte am Schlusse seiner Strafpredigt, er werde den kommenden Winter nicht mehr in Antiochien, sondern in Tarsus zubringen. Seine Absicht sollte in Erfüllung gehen, aber anders, als er es sich gedacht hatte!

Irremachen ließ sich indes der verärgerte Fanatiker nicht. Er befragte nur um so eifriger die Orakel, beobachtete den Flug der Vögel und die Leber der Opfertiere und verfaßte Lobreden auf den »König Sonne« und die »Göttermutter Kybele«. (12) Ja, als man in Ägypten nach langem Suchen einen neuen Apisstier entdeckt hatte, ließ Julian dem edlen Wiederkäuer zu Ehren eigene Gedenkmünzen prägen!

In ganz Antiochien freute sich über den Wandel der Dinge niemand so ehrlich und so von Herzen als der Stadtrhetor Libanius. »Und ich lachte und tanzte, und mit Freuden verfaßte und deklamierte ich Reden, als die Opferaltäre wieder ihr Blut empfingen, Rauch den Opferduft zum Himmel emportrug und die Götter durch Feste geehrt wurden, von denen nur noch ein paar zurückgebliebene Greise wußten.« (13)

Libanius hatte übrigens mehr Grund zu lachen und zu tanzen, als die Christen Ursache, zu spotten. Langsam, aber deutlich zogen sich die Sturmzeichen kommender Verfolgung am politischen Himmel zusammen. Das erste Wetterleuchten flammte auf im

Brand des Apollotempels im Daphnehain bei Antiochien. (14)

Wie alle Tempel, so waren auch diejenigen des Daphnehaines verödet und verlassen. Die Christen hatten sogar erst vor wenigen Jahren unter Cäsar Gallus, dem Bruder Julians, zu Ehren des heiligen Babylas, des Märtyrerbischofs von Antiochien, ein eigenes Martyrium gebaut und seine Gebeine darin beigesetzt. Alljährlich pilgerten die Christen an seinem Todestag dahin und hielten Gottesdienst. Das verdroß die Diener Apollos, am meisten aber

(12) Allard 2, 234 ff. 246 ff.

(13) Vita (ed. Förster I, 1, S. 140); vgl. Misch, Autobiographie 362—3.

(14) Über den Brand des Apollotempels im Daphnehain siehe: Julian, Misopogon (ed. Hertlein 2, 446 und 466); Libanius, Monodia de templo in Daphne (ed. Förster 4, 311—21); Sozomenus 5, 20 (67, 1277); Philostorgius 7, 8 (ed. Bidez 93); (Chrys.) In S. Babylam 17 (50, 559).

Julian selbst. Er faßte den Entschluß, auch hier wieder neues Leben zu wecken. Mit vielen Kosten wurde der Tempel in Stand gesetzt. Dann zog der Kaiser in der Gluthitze eines Augusttages des Jahres 362 mit seiner Begleitung nach dem Daphnehain, um dem Apollo zum erstenmal wieder ein feierliches Opfer darzubringen. (15) Natürlich sollte der alte Apollo jetzt auch seine Orakelsprüche eröffnen. Die heidnischen Götterpriester erklärten aber, solange die Gebeine des Christenbischofs Babylas den heiligen Hain entweihten, könne Apollo nicht reden. (16) Da befahl Julian den Christen, ihren heiligen Babylas schleunigst wieder dahin zurückzubringen, von wo sie ihn hergebracht hätten. Mitten in einer wundervollen Spätsommernacht bewegte sich ein endlos langer Zug mit tausend Lichtern in feierlicher Prozession vom Daphnehain gegen die Stadt zu. In der Mitte des Zuges fuhr auf großem, festlich geschmücktem Wagen der Sarkophag mit den Reliquien des heiligen Babylas, gefolgt von Bischof und Klerus und fast der gesamten christlichen Bevölkerung Antiochiens. Weithin ertönte der Gesang der Psalmen, besonders kräftig jene Stellen, die gegen die fremden falschen Götter gerichtet waren. (17) Die Kundgebung war harmlos. Etwas weniger aber die Tatsache, daß kurz darauf, vielleicht noch in derselben Nacht, am 22. Oktober 362, der Tempel des Apollo durch eine Feuersbrunst zugrunde ging. Das ganze Gebälk und die riesige, fast bis zur Decke reichende Statue des zitherspielenden Apollo, ein Werk des Atheners Bryaxis, wurden ein Raub der Flammen.

Sogleich hieß es: das haben die Christen getan! Die Christen aber behaupteten: der Blitz habe in den Tempel eingeschlagen. (18) Libanius entgegnete, es sei doch in jener Brandnacht kein Wölkchen am Himmel gestanden. (19) Kaiser Julian ließ in seinem Ingrimm die christliche Patriarchalkirche in Antiochien schließen, die damals in den Händen der Arianer war. Die liturgischen Gefäße und aller Kirchenschmuck wurden weggenommen. (20) Außerdem kam der Befehl, alle christlichen Martyrien sollten niedergerissen werden. Es scheint aber doch, daß ein solcher Befehl nicht ausgeführt wurde. Dagegen soll der (arianische?) Presbyter Theodoret(?), der unter Konstantius durch Zerstörung heidnischer Tempel und Opferaltäre sich ausgezeichnet

(15) Julian, Misopogon (ed. Hertlein 2, 467).
(16) Sozomenus 5, 19 (67, 1272—6).
(17) Ebd. 5, 20 (c. 1277); Theodoret 3, 10 (82, 1101—4; ed. Parmentier 186); Philostorgius 7, 12 (ed. Bidez 98).
(18) De laudibus S. Pauli 4 (50, 489). — De S. Babyla 17 (50, 560).
(19) Monodia (ed. Förster 4, 311—21).
(20) Sozomenus 5, 8; Theodoret 3, 8.

habe, auf die Folter gelegt und, wie es hieß, entgegen der Absicht des Kaisers, enthauptet worden sein. (21)

Auf die Tempelruine verfaßte Libanius eine Trauerrede. Wahrscheinlich gab seine Monodie die Veranlassung zu der dem heiligen Chrysostomus zugeschriebenen Abhandlung: »Über den heiligen Babylas gegen Julian und die Heiden.« — Zur Zeit der Abfassung dieser Schrift sah man noch im Daphnehain die rauchgeschwärzten Tempelmauern und freistehenden Säulen zum Himmel ragen.

Den Antiochenern mochte die Lust zum Spotten und Witzemachen langsam vergehen. Man fing doch allmählich an, sich zu fragen, wohin das alles führen sollte und wessen man sich bei dem leidenschaftlichen Charakter des jungen Kaisers noch zu versehen hätte.

Mit der Wiedereinführung des Heidentums war es nämlich dem jungen Alleinherrscher bitterer Ernst. Er oder seine Ratgeber gingen dabei sogar mit einer gewissen Großzügigkeit zu Werke. In Nachahmung der kirchlichen Hierarchie schuf oder plante wenigstens Julian eine heidnische über das ganze Reich verbreitete Priesterhierarchie, (22) deren oberster Priester und Papst er selber sein sollte als »Pontifex Maximus«. Deren Mitgliedern war eine Reihe von Privilegien und Ehrenvorzügen zugedacht, wie sie bisher die christlichen Bischöfe besessen hatten. Dafür sollten sie auch ein ernstes und würdevolles Leben führen, durch Almosengeben und Mildtätigkeit es den christlichen Priestern gleich tun, vor allem aber durch Predigt und Belehrung neue Anhänger zu gewinnen suchen. (23) Er trieb seine Nachäffung christlicher Einrichtungen so weit, daß er sogar versuchte, heidnische Klöster zu gründen für Männer und Jungfrauen, die dort der stoischen Philosophie und Ascese obliegen sollten. Eine der ersten Sorgen Julians war es gewesen, von den Legionsfahnen das seit Konstantin eingeführte Monogramm Christi entfernen zu lassen. Zwei Fähnriche, *Bonosus* und *Maximilian*, weigerten sich, dies zu tun und wurden dafür in Antiochien zum Tode verurteilt. Die erst aus späterer Zeit stammenden Akten des Martyriums besagen, der Bischof Meletius habe mit der ganzen christlichen Bevölkerung den zwei Märtyrern das Geleite bis zum Richtplatz gegeben. (24) — Zwei andere Soldaten, *Juventin*

(21) Passio S. Theodori (Acta SS. Oct. 3, 32 ff. und 40 ff.); Ruinart, Acta sincera (1713) 591. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung oder Personengleichheit mit dem von Rufin (HE 1, 36; PL 21, 504) erwähnten Theodor vor, der zwar auf die Folter gelegt, dann aber freigelassen wurde. — Vgl. Sokrates 3, 18—19; Sozomenos 5, 20; Allard, Julien 3, 66—67.

(22) Allard, Julien 2, 177 ff.

(23) Gregor Naz., Or. 4, 111 (35, 648); Sozom. 5, 16 (67, 1261).

(24) Ruinart, Acta sincera 663.

und *Maximin* aus der Kaisergarde, hatten sich zu abfälligen Äußerungen hinreißen lassen über das Verhalten Julians und seine vielen Opfer, die die Luft verpesteten. Auch sie wurden wegen Majestätsbeleidigung hingerichtet. (25) Es wehte also bereits Verfolgungsluft, und zweifellos würde Julian zum offenen blutigen Verfolger werden, sobald er sich stark genug fühlte. Vorläufig tat er den Christen soviel Schaden, als er konnte. In dem bis dahin ganz christlichen Konstantinopel ließ er Göttertempel bauen. Dann befahl er, die alten Tempelgüter, die vielfach für christliche Kultuszwecke verwendet worden waren, samt und sonders zurückzugeben. Dem Klerus wurde das Privilag der Exemption von Kurialämtern genommen, den Christen der fernere Zugang zu Zivil- und Militärämtern verboten. Ebenso wurden den Bischöfen, sowie den kirchlichen Witwen und Jungfrauen, sämtliche Staatseinkünfte entzogen. Zuletzt gab er noch Befehl, die Christen sollten in Zukunft nur noch »Galiläer« heißen. Das klang verächtlicher.

Die Beamten draußen im Reich und der heidnische Pöbel hatten auch bald gemerkt, wie und womit sie dem Kaiser einen unausgesprochenen Gefallen tun könnten. So schlugen zum Beispiel die Heiden in Alexandrien am 24. Dezember 361 den arianischen Patriarchen Georg tot, der allerdings durch seine schamlose Habgier, Gewalttätigkeit und Verfolgungssucht Heiden und Katholiken gleichmäßig herausgefordert hatte und überhaupt eine der traurigsten Erscheinungen im kirchlichen Leben des vierten Jahrhunderts war. (26) Der Bischof Markus von Arethusa, der ehemalige Lebensretter des Kaisers, wurde grausam mißhandelt, weil er früher einmal einen heidnischen Tempel habe zerstören lassen und sich weigerte, dafür Genugtuung zu leisten. (27)

Auch ohne solchen Anlaß gingen die Heiden vielfach zum Angriff über. Wo sie in der Mehrheit waren, verbrannten sie christliche Kirchen und Martyrien, schändeten und töteten Christinnen und Christen, oft unter ausgesuchten Martern. So geschah es in Gaza, Askalon, Cäsarea, Heliopolis und in anderen Städten. (28) Setzten sich die Christen zur Wehr oder übten sie Vergeltung, so wurde mit den schwersten Strafen gegen sie vorgegangen. Übergriffe des Pöbels dagegen, Willkür und Ungerechtigkeiten von Beamten gegen Christen blieben ungesühnt.

Wie in jeder Verfolgung, so sah man auch damals unter den Christen neben starken heroischen Märtyrerseelen solche, die aus Angst und aus Mangel an

(25) Chrysostomus, In ss. Juvent. et Maximin. (50, 571—8).

(26) Sokrates 3, 2; Sozom. 5, 7; Ammian Marc. 22, 11 (ed. Clark 277); Epiphanius, Haeres. 76 (42, 516).

(27) Sokrates 2, 30; Sozom. 5, 10; Theodoret 3, 6 (ed. Parmentier 183—5).

(28) Sozomenus 5, 9—10; Allard 3, 84 ff.

religiöser Festigkeit ihren Glauben verleugneten. Hofleute, Beamte und Sophisten, selbst einige Bischöfe und Priester gingen unter die Apostaten. In Antiochien tat diesen Schritt der (arianische?) Presbyter Theoteknus. (29) Libanius aber mahnte den Statthalter Alexander von Antiochien: »Gib nur acht, äußerlich gehorchen sie deinem guten Rat und opfern; zu Hause stimmt die Frau mit ihren Tränen sie wieder um und zieht sie von den Altären weg.« (30)

Dafür gab wieder ein Jüngling, der Sohn eines heidnischen Götzenpriesters in Antiochien, ein prächtiges Beispiel christlichen Bekennermutes. (31) — Nicht ohne humoristischen Beigeschmack ist auch die Geschichte der heiligen Publia. (32) Sie bekleidete damals das Amt einer Diakonissin in der Kirche von Antiochien und war zugleich Vorsteherin einer Vereinigung gottgeweihter Jungfrauen. Eines Tages kam eben Kaiser Julian mit seinem Gefolge durch die Straße dahergezogen, in der ihr »Kloster« lag. Kaum hatten das die frommen Jungfrauen irgendwie erspäht, als sie sofort den Psalm 113 anstimmten und mit lauter Stimme sangen, sodaß man es weit über die Straße hinaus hörte: »Die Götzenbilder der Heiden sind Silber und Gold, Werke von Menschenhänden« und »ihnen gleich sollen alle werden, die auf sie Vertrauen setzen.« — Julian fühlte den Spott und schickte den Sängerinnen den Befehl hinauf, sie sollten den Mund halten, wenn er vorbeigehe. Als Antwort tönte der Psalmvers zurück: »Es erhebe sich Gott und zerstreut sollen werden seine Feinde« (Ps. 67, 1). — Jetzt schickte der Kaiser einen Trabanten und ließ die Vorsteherin ergreifen und vorführen. Um aber »den milden und liebenswürdigen Menschen« zu zeigen und sich mit der blutigen Verfolgung einer Frau nicht lächerlich zu machen, befahl er nur einem der Umstehenden, der kühnen Sängerin ein paar kräftige Ohrfeigen zu verabreichen. (33) Mit diesem sichtbaren Zeichen ihres Triumphes geschmückt, kehrte die Äbtissin zu ihren übrigen Schäflein zurück. — Die Verantwortung für die Richtigkeit dieser Erzählung trägt Theodoret. (34)

Julian, als Mann von Geist und Bildung, wollte das Christentum mehr auf dem Gebiete des Geistes als mit den Waffen roher Gewalt bekämpfen. Ihn, für den klassische Bildung und Heidentum etwas Untrennbares bedeuteten, ärgerte es längst, daß die Christen das Heidentum verwarfen, aber die

(29) Allard 1, 318; 3, 79.
(30) Libanius, epist. 1411 (ed. Förster 11, 452).
(31) Theodoret 3, 10 (ed. Parmentier 190 f.).
(32) Vgl. Kp. 1, Note 3.
(33) Seeck 4, 309.
(34) HE 3, 14.

klassische Bildung mit Eifer suchen. Bis zum Jahre 362 hatte weder heidnische noch christliche Staatsgewalt daran gedacht, sich in die »Schulfrage« einzumischen. Jeder konnte lernen und lehren, was, wie und wo er wollte. Julian, der letzte Christenverfolger im alten Römerreich, war der erste, der von Antiochien aus ein christenfeindliches Lehrgesetz erließ, (35) das die Christen von allen höheren geistigen Berufen ausschloß und ihnen verbot, Ärzte, Advokaten und Professoren zu werden. (36)

Etwas später scheint der Kaiser auch den christlichen Schülern überhaupt den Besuch des Unterrichts von Grammatikern und Rhetoren verboten zu haben. Offenbar wollte er, daß die Christen nur noch als ungebildete, abergläubische Masse gelten sollten. Selbst Ammian Marcellin, der Lobredner Julians, nennt die Maßnahmen des Kaisers »ein hartes, unduldsames Vorgehen,« das man am besten mit ewigem Stillschweigen zudecke. (37)

Die Christen erkannten sofort die Tragweite dieser Bestimmungen und ergriffen ihre Abwehrmaßnahmen. Am rührigsten waren in dieser Hinsicht die beiden *Apollinaris*, Vater und Sohn. Nachdem ihnen Homer genommen, setzten sie alsbald die Bibel in Verse und zwar einen Teil in Hexameter, einen anderen in alle möglichen lyrischen Versmaße, einen dritten in dramatische Dialogform. »Schön werden diese Hastprodukte nicht gewesen sein, doch um an ihnen Grammatik, Versmaß und Redeformen zu lernen, waren sie jedenfalls gut genug, und mehr brauchte man tatsächlich nicht.« (38) Kaum war aber Julian gefallen, da holten die Christen wieder mit Eifer und Begeisterung ihre alten Klassiker hervor.

Ob diese Zeit der »Schulsperre« auf den Schulbesuch des jungen Chrysostomus einen verzögernden Einfluß ausübte, läßt sich nicht feststellen.

Mit all dem gab sich aber Julian nicht zufrieden. Er griff sogar selbst zur Feder und verfaßte höchst eigenhändig eine literarische Streitschrift »Wider die Galiläer«, das heißt die Christen. Diese Schrift ist im Original nicht erhalten. Nur der heilige Cyrill von Alexandrien hat in seiner Widerlegung ganze Abschnitte aus Julian zitiert, (39) und Jules Simon erklärt diese Ab-

(35) Allard 2, 352 ff.

(36) S. Gregor Naz., Or. 4, 5, 101; 5, 39 (35, 536, 636, 716); Chrys., In ss. Juventin. et Maximin. 1 (50, 573); Ammian Marc. 22, 10, 7; 25, 4, 20 (ed. Clark 1, 276 und 370); Julian, epist. 42 an Hekebolius (ed. Hertlein 2, 547); S. Hieronymus, Chron.: Julianus (PL 27, 692); S. Augustin, De Civitate Dei 18, 52 (PL 41, 615).

(37) Ammian Marc. 22, 10 (ed. Clark 276).

(38) Seeck 4, 328.

(39) PG 76, 509 ff.

handlung Julians gegen die Christen für so ziemlich das minderwertigste seiner literarischen Erzeugnisse. (40)

Wenn es nicht der geistige Wert des Inhaltes ausmachte, so hat doch wenigstens die Person und Stellung des Verfassers es mit sich gebracht, daß die Christen sein Werk in einer Reihe von Gegenschriften bekämpften. Die ersten, die auf den Plan traten, waren die beiden schon genannten Apollinaris von Laodicaea. (41) Auch Diodor, der Lehrer des Chrysostomus, der in Antiochien unter den Augen des Kaisers den Widerstand der katholischen Christen organisierte, scheint gegen Julian geschrieben zu haben. Wenigstens zeigte sich der Kaiser sehr verärgert gegen den Mann, den er in einem Brief an Photin (42) ganz verächtlich »den Zauberer des Nazareners« nennt. — Der Schrecken, den die kurze aber gefahrdrohende Regierung Julians den Christen eingejagt hatte, kommt in der Tatsache zum Ausdruck, daß noch Jahre nachher die Federn nicht zur Ruhe kommen wollten. Noch *Theodor von Mopsuestia,* (43) *Philipp von Side,* (44) *S. Ephraem* (45) und der heilige *Cyrill,* (46) Patriarch von Alexandrien, verfaßten Gegenschriften gegen Julian. Auch unter dem Namen von *Chrysostomus* geht eine Abhandlung: *Über den heiligen Babylas, gegen Julian und die Heiden.* (47)

Julian und der Tempelbau in Jerusalem.

Ein Ereignis darf hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden, das in der damaligen christlichen Welt das denkbar größte Aufsehen erregte und noch lange in den Predigten der christlichen Kanzelredner und Schriftsteller nachklang.

(40) Histoire de l'Ecole d'Alexandrie (Paris 1845) 2, 358. J. Geffcken, Kaiser Julian 164 f. schildert den Kaiser als einen Mann voll angeborener innerer Unrast und Unstetigkeit, »der kein zielbewußter Kopf gewesen« sei. »In seiner Polemik gegen die Christen und gegen die Evangelien hat Julian kaum einen neuen Gedanken vorgebracht, sondern nur die Einwände eines Celsus und Porphyrius wiederholt. Von ihm selbst stammt nur *„der Haß"* (l. c. 174), der aus seinen Schriften spricht.«

(41) Sokrates 3, 16; Sozom. 5, 18 (67, 417 und 1269).

(42) Juliani epist. 79 (ed. Hertlein 2, 606). — Allard 3, 106.

(43) Ist verloren gegangen.

(44) Ist ebenfalls verloren. — Vgl. Sokrates 7, 27 (67, 809).

(45) Vier Gedichte, herausgeg. von Overbeck, S. Ephrem Syri ... opera selecta (Oxonii 1865) 3—21.

(46) Für die Religion der Christen gegen die Bücher des gottlosen Julian (76, 509, 1064). — Bardenhewer GAL 4, 58.

(47) 50, 533—572.

Während Julian mit der aufsässigen Gehässigkeit des Ideologen dem Christentum zu schaden suchte, wo und wie er konnte, zeigte er sich auffallend gut gesinnt gegen die Juden, die doch vor seinen vielen Göttern und Göttinnen zum mindesten den gleichen Abscheu hatten wie die Christen. (48) Die Erscheinung ist merkwürdig, aber nicht neu. Man kann sie seit Nero fast durch alle drei Jahrhunderte der Christenverfolgungen und auch später noch beobachten. Ob in Julians Umgebung und engerem Rat einige geld- und einflußreiche, kreditgebende Juden saßen? Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht dafür. Für seinen Perserkrieg brauchte der Kaiser Geld. Kriegslustige und geldgierige Herrscher bedeuteten aber schon zu Cäsars Zeiten gute Tage für die jüdischen Handels- und Finanztalente, die sich damals schon jeder Situation gewachsen zeigten. Tatsache ist, daß in der letzten römischen Christenverfolgung, so gut wie in der ersten, die Juden sich vielfach als die bereitwilligsten und bösartigsten Ausführungsorgane der offenen oder versteckten Absichten der römischen Kaiser gegen die Christen erwiesen. Der heilige Ambrosius bezeugt, daß die Juden unter Julian eine ganze Anzahl christlicher Kirchen in Brand steckten, in Damaskus, Alexandrien, Gaza, Askalon, Beyrut und in anderen Städten. (49)

Sei es nun, daß Julian sich den Juden erkenntlich zeigen, oder daß er eine vermeintliche Weissagung Christi zuschanden machen wollte oder beide Absichten zugleich verband, der Kaiser gab eines Tages Befehl, den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen. Dieser Befehl erregte im ganzen Reiche unglaubliches Aufsehen. Die Juden freuten sich; die Christen standen in ängstlicher Erwartung da, und die Heiden bildeten die neugierigen Zuschauer. In kürzester Zeit standen ungeheure Summen, vom Kaiser und den begeisterten Juden gespendet, zur Verfügung. Eine Armee von bezahlten und freiwilligen Arbeitern mühte sich Tag und Nacht ab, den Schutt und die Ruinen des alten, von Kaiser Titus zerstörten Tempels wegzuräumen und den Platz für den Neubau herzurichten. Schon waren die Fundamente frisch gelegt, schon ragten die neuen Mauern aus der Erde hervor, da brachen eines Tages, es war

(48) Sozomenus 5, 22 (67, 1281 f.); Allard 3, 131 f. und 387; Auer 221 ff.; Adler l. c. 595 ff. Julian findet das Heidentum für besser als das Judentum und dieses besser als das Christentum. — In epist. 25 (ed. Hertlein 2, 512—4) bittet Julian sogar die Juden um ihr Gebet! Sozom. 5, 22 (67, 1284); M. Adler erklärt l. c. 594: »Julian zeigte ein durchaus freundliches Verhalten gegen die unterdrückte Rasse.« »Er scheint viele Juden persönlich gekannt zu haben.«

(49) Epist. 40, 15 ad Theodosium imp. = PL 16, 1107. — Schon der Bericht über den Märtyrertod des heiligen Polykarp n. 13 (ed. Funk, Patres Apost. 2. A. 1, 329) sagt, daß »wie gewöhnlich« die Juden sich am eifrigsten gezeigt hätten im Herbeischleppen von Holz zum Scheiterhaufen. — Vgl. Allard 3, 132.

Ende Januar 363, plötzlich Feuerflammen aus der bebenden Erde hervor und zerstörten das Werk, das nicht wieder aufgenommen wurde. (50)
Der Schrecken über das unerklärliche Ereignis soll viele Juden veranlaßt haben, sich zum Christentum zu bekehren. Die unbekehrten bewahren Julian bis heute ein wohlwollendes, dankbares Andenken. (51) Während aber die alten jüdischen Schriftsteller aus leicht begreiflichen Gründen das Ereignis mit absolutem Stillschweigen übergingen, behaupten neuere Juden gegen alle Zeugnisse des Altertums, die ganze Geschichte sei überhaupt nicht wahr, sondern eine Erfindung der Kirchenväter! (52)

Kaiser Julians Tod (363)

Indes brannte Julian darauf, sich auch andere als bloß religiöse und literarische Lorbeeren zu holen. Er wollte im Osten, im Kampfe gegen die Perser, zeigen, daß er in Gallien das Kriegshandwerk gelernt habe. Mit Persien befand sich ja das Reich noch immer im Kriegszustand, denn Konstantius hatte Persien ohne Friedensschluß verlassen. Der Perserkönig Sapor schickte darum an den neuen Kaiser eine Gesandtschaft zur Vereinbarung eines Friedens. Julian wies sie ab und erklärte, er werde selber kommen, um Frieden zu diktieren.
In der Tat sammelte der Kaiser bei Antiochien ein großes Heer, ließ Kriegsmaschinen, Brücken, Schiffe und alles Nötige auf das sorgfältigste vorbereiten, schloß mit dem Armenierkönig Arsaces ein Bündnis, und am 5. März 363 verließ der Kaiser mit einer Armee von etwa 65000 Mann Kerntruppen die Stadt, in der er ungefähr acht Monate geweilt hatte. Die Christen in Antiochien atmeten erleichtert auf, wenn auch die Sorge ihnen im Herzen blieb. Wer konnte wissen, was der Kaiser tun würde, wenn er nur erst einmal siegreich aus dem Perserkriege heimgekehrt wäre?
Damit sich aber die Antiochener über seinen zeitweiligen Weggang nicht allzusehr freuten, suchte sich Julian einen der rohesten und brutalsten aus seinen Beamten aus, Alexander von Heliopolis, und machte ihn zum Statt-

(50) Selbst GIBBON 4, 88—90 leugnet den Wundercharakter dieses Ereignisses nicht und auch SEECK 4, 322 kann nicht umhin, den Bericht der Zeitgenossen, daß der Bau durch Feuer, das aus dem Boden kam, verhindert wurde, als Tatsache anzunehmen: »Im Winter 362—363 wurde der Osten des Reiches von wiederholten Erdbeben heimgesucht und eines derselben, bei dem zugleich Flammen aus dem Boden schlugen, tötete viele von den Arbeitern, die bei dem Tempelbau beschäftigt waren und setzte auch die übrigen so in Schrecken, daß sie ihre Tätigkeit unterbrachen, um sie nie wieder aufzunehmen.«
(51) Vgl. M. ADLER l. c. 592.
(52) Ebd. 616 ff.
(53) AMMIAN MARC. 23, 2 (ed. Clark 298); ALLARD 3, 185—6.

halter von Antiochien, als Nachfolger seines kurz vorher verstorbenen Onkels Julian. »Für die geizigen, unverschämten Antiochener paßt er ganz gut,« meinte der Kaiser. (53)

So zog Julian ab. Später ging das Gerücht, man habe im Orontes und in unterirdischen Gewölben des kaiserlichen Palastes Leichen von Kindern gefunden, die Julian den Göttern geopfert hatte. Noch in der Schrift: Auf den heiligen Babylas, wider Julian und die Heiden, fand dieses Gerücht seinen Widerhall. (54)

Bald hatte das Heer den Euphrat und Tigris überschritten; schon war es tief ins Feindesland eingedrungen und stand im Begriff, das feindliche Hauptheer zur Entscheidungsschlacht zu stellen. Da verbreitete sich plötzlich das Gerücht, der Kaiser sei am 26. Juni 363 während eines Kampfes durch einen feindlichen Wurfspeer gefallen!

So war es.

Schon tags darauf hatten die führerlosen Truppen den General Jovian, der Christ war, zum *Kaiser* ausgerufen. Wenige Monate nach dem Auszug Julians aus Antiochien zog der neue christliche Herrscher mit dem stark verminderten Heere wieder in der syrischen Hauptstadt ein.

Der Eindruck auf die Heidenpartei war niederschmetternd. Als Julians Tod dem Libanius gemeldet wurde, da blickte er, wie er schreibt, »sogleich aufs Schwert; denn bitterer als jeglicher Tod mußte das Leben sein, das meiner harrte!« Der etwas theatralische Seitenblick aufs Schwert war aber bei dem Rhetor nicht allzuernst gemeint: »Dann aber,« fährt er fort, »fiel mir Platons Gesetz ein, das eine solche Erlösung verbietet... zudem dachte ich auch, ich müßte den Heimgegangenen mit einer Grabrede ehren!« (55) Später scheute sich Libanius nicht, den Tod des Julian einer Verschwörung der christlichen Geistlichkeit zuzuschreiben! (56) Ammianus Marcellinus, der Freund Julians, der den Ereignissen nahestand, berichtet nichts von einer solchen Verschwörung. Auch Gibbon (57) und Büttner-Wobst (58) lehnten die grundlose Verdächtigung durch Libanius ab. Der einzige, der in neuester Zeit es über sich brachte, die Erfindung des Libanius als wahrscheinlich hinzustellen und Julian durch den Wurfspieß eines verkappten

(54) N. 14: »Wer könnte seine Nekromantien, wer seine Kinderopfer zählen?« (50, 556). — Vgl. Gregor Naz., Or. 4, 92 und 5, 25 (35, 624 und 693).

(55) Autobiographie 135 (ed. Förster 1, 148).

(56) De ulciscenda Juliani nece 21 (ed. Förster 2, 523).

(57) Decline 4, 186, N. 133.

(58) Der Tod des Kaisers Julian = Philologus 51 (1892) 561—580.

Christen sterben zu lassen, ist der Historiker O. Seeck in seiner Geschichte des Untergangs der antiken Welt. (59)

Die Christen zogen in ihre Kirchen und zu den Märtyrergräbern und dankten Gott auf den Knien für ihre Rettung. Selbst in den Theatern kam die Freude über Julians Tod zum Ausdruck. (60)

Die Christen hatten tatsächlich Grund, erleichtert aufzuatmen. Julian war wirklich eine sehr dunkle Wolke gewesen, die glücklich vorübergegangen.

In seiner Strafrede gegen die Antiochener hatte Julian gedroht, er werde in Zukunft seine Residenz nicht mehr in Antiochien, sondern in Tarsus aufschlagen. Eine eigentümliche Fügung wollte es, daß der abtrünnige Kaiser, der letzte Sproß des ersten Christenkaisers, in Tarsus seine letzte Ruhestätte fand, in der Geburtsstadt des heiligen Paulus, der am meisten für die Bekehrung der Heiden gearbeitet hat. Eben dort moderten auch die Gebeine des letzten grausamen Christenverfolgers im Osten, des Kaisers Maximin Daja († 313), der sich genau fünfzig Jahre früher (313), nach der Niederlage bei Adrianopel, in Tarsus den Tod gegeben. (61)

In der christlichen Welt zitterte die schmerzliche Erinnerung an Julian und die ausgestandene Angst vor neuen, blutigen Verfolgungen noch lange nach. Viele Jahre später erinnert Chrysostomus seine Zuhörer noch wiederholt an die Zeit, als unter Julian »das Christentum verdrängt wurde, als wir alle in Lebensgefahr schwebten und jedes offene Wort unter den Menschen verpönt war, als das Heidentum neu aufblühte und von den Gläubigen sich die einen in den Häusern versteckten, während die anderen in einsame Gegenden flohen und die Öffentlichkeit mieden.« (62)

Das war keine unnötige Vorsicht gewesen. Das Bestreben, sein Reich wieder dem Heidentum zurückzugewinnen, war bei dem leidenschaftlich veranlagten Kaiser Julian zur fixen Idee, zu einer Art Besessenheit geworden. Diesem Gedanken galt all sein Tun und Lassen. Um seiner Götter willen stürzte er das Reich in Verwirrung, verletzte die religiösen Gefühle der überwiegenden Mehrheit seiner Untertanen, gab er sich selbst dem Gespött und der Lächerlichkeit preis. Wäre er siegreich geblieben gegen die äußeren Feinde, die blutige Verfolgung gegen »die inneren Feinde«, die Christen, hätte nicht mehr

(59) Bd. 4, 355—7. — Selbst der mit so ausgesprochener Parteilichkeit für Julian und gegen das Christentum erfüllte G. Negri, L'Imperatore Giuliano 109 ff. wagt es nicht, dem Libanius offen recht zu geben.

(60) Theodoret 3, 22 (82, 1120; ed. Parmentier 206).

(61) Allard 5, 258.

(62) Hom. 5, 11 adv. Judaeos (48, 901). — Vgl. Hom. de laudibus Pauli 4 (50, 489); De S. Babyla 22 (50, 568); in Ss. Juventinum et Maximinum (50, 573); Contra Judaeos et gentiles 16 (48, 835); In Matth. Hom. 4, 1 und 43, 3 (57, 41 und 460—1); In Ps. 110, 4 (55, 285).

lange auf sich warten lassen. Hatte doch der Kaiser im Kreise seiner Vertrauten die Äußerung getan, der Krieg gegen die Perser werde harmlos sein im Vergleich zum Krieg gegen die Christen, der dann kommen solle; die müßten alle vernichtet werden! (63)
Die Christen hatten also Grund, gegen die Vorsehung dankbar zu sein.

Wenn auch Julians Versuch im Jahre 363, dem Heidentum wieder zur Herrschaft zu verhelfen und das Christentum zu vernichten, vom politischen Standpunkt aus als Wahnsinnstat eines Fanatikers bezeichnet werden muß, eines bewies er dennoch: daß das Heidentum noch lange nicht tot war, sondern immer noch eine ganz bedeutende Macht darstellte und daß die Kirche noch ein gewaltiges Maß von Arbeit würde bewältigen müssen, bevor die römisch-griechische Welt wirklich christlich wurde. Leider konnte sie noch auf Jahre hinaus nicht ihre volle Kraft an diese Aufgabe setzen. Immer noch blieb sie gehindert durch den inneren Zwist, den der *Arianismus* in der Kirche entfacht hatte.

ACHTES KAPITEL
KAISER VALENS (364—379) UND DAS LETZTE AUFFLACKERN DES ARIANISMUS

DIE »dunkle Wolke« war vorübergegangen. Dem drohenden Wetterleuchten war der gefürchtete, unheilvolle Gewittersturm nicht gefolgt. Wenn auch vielfach beengt und bedrängt, waren die Christen doch noch keiner offenen und offiziellen Verfolgung ausgesetzt gewesen. Meletius hatte sogar während der kurzen Regierung des Julian in Antiochien bleiben können. Wenigstens ist nichts sicheres bekannt, daß er, wie Athanasius, von Julian aufs neue verbannt worden wäre. Die Freude der Katholiken über den unerwarteten Wechsel des Schicksals war um so größer, als zugleich mit der Nachricht vom Tode Julians, die der Erhebung JOVIANS auf den Kaiserthron eintraf, der Christ und Katholik war. Leider sollte auch diese Freude von kurzer Dauer sein. Jovian wurde noch im gleichen Jahre 363 ermordet.
Allerdings wählte das Heer den General VALENTINIAN zum Kaiser, der wenigstens ein entschiedener Christ und Katholik war. Unter Julian soll er sogar

(63) De S. Babyla adv. Julianum et gentiles 22 (50, 569). — RODE 98 erklärt die Angabe Gregors als »Übertreibung, die doch nicht ohne alle Wahrheit ist«. — Der Versuch von NEGRI 411 ff., die Befürchtung einer späteren blutigen Verfolgung als unbegründet hinzustellen, beruht nicht auf sachlichen Argumenten, sondern auf seiner apologetischen Tendenz zu Gunsten Julians.

einmal einem heidnischen Opferpriester, der ihn mit Opferwasser besprengte, in Gegenwart des Kaisers eine Ohrfeige gegeben haben. (1) Der neue Kaiser hatte aber einen *Bruder*, der *arianisch* gesinnt war. Schon einen Monat später ernannte er in Konstantinopel diesen erst sechsunddreißigjährigen Bruder VALENS zum Kaiser des Ostreiches. Die Wirkungen zeigten sich auch alsbald, besonders in Antiochien. Die *Arianer* bekamen wieder Oberwasser. Während sie den bedeutungslosen PAULIN mit seinen wenigen Anhängern in Ruhe ließen, mußte der für sie viel gefährlichere MELETIUS von neuem Antiochien verlassen, wenn anders man Sokrates Glauben schenken darf. (2) Auch mußten die Katholiken die »große Kirche« den Arianern übergeben. Die Hauptführer der Katholiken waren in dieser Zeit FLAVIAN und DIODOR sowie einige Mönche, hauptsächlich APHRAATES und ACACIUS. Flavian und Diodor hielten fortan Gottesdienst teils auf dem militärischen Exerzierplatz, teils in einem Martyrium am Orontes, teils in den Höhlen des umliegenden Gebirges. (3) Bis zu welchem Grade von Leidenschaftlichkeit und Haß die religiösen Gegensätze führten, ersieht man am besten aus der Tatsache, daß die Arianer in Konstantinopel im Jahre 370 nicht weniger als achtzig katholische Bischöfe und Priester auf ein Schiff brachten und dieses samt allen Insassen auf offenem Meere verbrannten. (4) — Bald bekam indes Valens mit Aufständen und Einfällen der Gothen soviel zu tun, daß seine Aufmerksamkeit damit vollauf in Anspruch genommen war. *Meletius* konnte infolgedessen wieder nach Antiochien zurückkehren (zirka 367). Von 371 bis 379 residierte aber Valens fast ununterbrochen in Antiochien. Meletius war für den eifrigen Arianer ein unerträglicher Nachbar und mußte Antiochien ein drittes Mal verlassen. Wie lang die Abwesenheit dauerte, ist ungewiß.

Inzwischen versuchte der heilige BASILIUS mit Hilfe des heiligen ATHANASIUS eine Vereinigung von Meletianern und Eustathianern (= Paulinianern) in Antiochien herbeizuführen. Auch seine Bemühungen blieben ohne Erfolg. Im Gegenteil. Seit 374 kam zu der bisherigen Spaltung unter den Katholiken eine neue hinzu: die der *Apollinaristen*, der Anhänger des Bischofs Apollinaris von Laodicea in Syrien. Ihr Haupt in Antiochien war VITALIS. (5)

Um die gleiche Zeit traf die Meletianer ein noch schwererer Schlag. Um 374 gelang es den Paulinianern, hauptsächlich durch die Vermittlung des gegen Meletius eingenommenen Patriarchen PETRUS von Alexandrien, des Nach-

(1) SOZOMENUS 6, 6 (67, 1308); THEODORET 3, 16 (ed. Parmentier 194); ZOSIMUS 4, 200—1.
(2) HE 4, 2 (67, 465).
(3) THEODORET, Historia Religiosa 2 (82, 1317).
(4) HEFELE, KG 1², 736.
(5) VOISIN, L'Apollinarisme 80 ff.

folgers des heiligen Athanasius († 373), den ungenügend unterrichteten Papst Damasus für sich und für die Anerkennung Paulins zu gewinnen, ohne daß der Papst deswegen den Verkehr mit Meletius ganz abgebrochen hätte. Das Verhalten des Papstes bedeutete also nicht etwa »eine Verurteilung« oder gar Exkommunikation des Meletius; es war keine Kriegserklärung, sondern eine Art »Abbruch der diplomatischen Beziehungen«. So hatte auch früher einmal der Papst Stephan wegen des Ketzertaufstreites mit dem heiligen Cyprian den kirchlichen Verkehr abgebrochen, ohne deswegen eine formelle Erklärung des Bruches oder eine Exkommunikation auszusprechen.

Der heilige Basilius war trostlos über diese neue Verwicklung der Lage in einer Zeit, in der Meletius von seinem Sitze abwesend und seine Anhänger von den Arianern als die eigentlichen Orthodoxen auf jede Weise verfolgt und gepeinigt wurden. (6) Worte voll Bitterkeit über die Lateiner, die die Wahrheit weder kennen noch kennen wollen und durch ihren falschen Verdacht (gegenüber der Rechtgläubigkeit des Meletius) nur die (arianische) Häresie begünstigen, bezeugen die Tiefe seiner Mißstimmung. (7) Indes darf man Meletius und seinen Anhängern eine indirekte Mitschuld an dieser Wendung der Dinge nicht absprechen. Sie hatten es sich viel zu wenig angelegen sein lassen, Rom über die wirkliche Lage und über ihre Rechtgläubigkeit aufzuklären, in einer Zeit, wo der ganze Orient von Häresien der verschiedensten Farben und Schattierungen wimmelte, wo soeben noch der Apollinarist Vitalis sogar den Papst Damasus über seine Rechtgläubigkeit getäuscht hatte. (8) Und doch waren Apollinaris und Vitalis bereits daran, ihre Häresie zu organisieren; Apollinaris weihte auf eigene Faust Bischöfe, so den Vitalis zum Bischof von Antiochien. Dieser verbreitete dort mit Erfolg die Lehre seines Meisters, der auch selbst in der Hauptstadt Syriens unter großem Zulauf theologische Vorträge hielt. (9) So gab es jetzt nicht weniger als *vier Bischöfe* von Antiochien: einen arianischen, zwei katholisch-nizaenische und einen apollinaristischen.

Damals stritten sich die Theologen um den Begriff und die Anwendung des Wortes »Hypostase« (= Person). Um das Jahr 377 war auch der heilige Hieronymus zum zweiten Male nach Antiochien gekommen. Er wollte das Mönchsleben im Orient kennen lernen. Zuerst hielt er sich einige Monate in der syrischen Hauptstadt auf als Gast seines Freundes Evagrius. Beide hielten zu Paulin, als dem Bischof, dessen Rechtgläubigkeit über jeden Ver-

(6) S. Basilius, epist. 156, 214, 216 (32, 613, 786, 792).
(7) Epist 239 (32, 889—893).
(8) Cavallera, Le schisme 163.
(9) Ebd. 195.

dacht erhaben war und mit dem auch Rom in kirchlicher Gemeinschaft stand. Die Wortbezeichnung für dogmatische Begriffe war damals im Orient und Okzident nicht gleich. Als man daher von allen Seiten in Hieronymus drang, er solle sagen, ob er an eine oder an drei Hypostasen (in Gott) glaube, ob er den Glauben des Paulinus, des Meletius oder des Vitalis teile, da zog er sich lieber in die Wüste Chalzis zurück, um hier Ruhe zu finden. Die Streitigkeiten der Theologen hatten aber ihren Weg längst bis in die stillen Zellen der Mönche in der Wüste gefunden. Bald klagte Hieronymus: »Nicht einmal einen kleinen Winkel der Wüste will man mir in Ruhe und Frieden gönnen. Täglich verlangen sie (die Mönche) Rechenschaft über meinen Glauben... Ich bekenne, wie sie es wollen, und es genügt ihnen nicht. Ich unterschreibe, was sie mir vorlegen, und sie glauben es nicht. Sie wollen offenbar nur das eine, daß ich davongehe. Ja, ich gehe gern, sehr gern, denn auch von meinen Freunden zieht einer um den anderen weg, indem sie sagen: es ist leichter unter wilden Tieren leben als unter solchen Christen!« (10)

Um endlich Ruhe zu bekommen, wandte sich Hieronymus im Laufe des Jahres 377 in zwei berühmten Briefen an den Papst, den er bat und beschwor, er solle als Inhaber der Cathedra Petri bestimmen, was zu glauben sei. Wenn der Bischof von Rom es sage, werde er an eine oder auch an drei Hypostasen glauben, werde er mit Meletius oder Paulinus oder Vitalis die kirchliche Gemeinschaft halten. »Wer immer mit dem Stuhle Petri in Gemeinschaft steht, zu dem halte ich.« (11) Ende des Jahres 377 kehrte Hieronymus nach Antiochien zurück, wo er das ganze Jahr 378 und einen Teil von 379 zubrachte. In dieser Zeit ließ er sich sogar von Bischof Paulinus die Priesterweihe erteilen, ohne sich zu verpflichten, seinem Klerus anzugehören. Zu gleicher Zeit besuchte er aber fleißig die Vorträge des Bischofs *Apollinaris* über die Heilige Schrift, wohl ein Zeichen, daß die Häresie des Apollinaris damals noch nicht klar erkannt oder offiziell verworfen war. (12)

Kaiser VALENS war übrigens nicht bloß ein Feind der Katholiken, das heißt der »Homoousianer«, sondern suchte auch das Heidentum nach Möglichkeit zu bekämpfen. Im Jahre 374 hatte der Kaiser beschlossen, auch gegen den *Aberglauben* zu Felde zu ziehen, der aus der heidnischen Zeit her noch tief im Volke steckte und von Schwindlern und Betrügern weidlich gefördert und ausgenützt wurde. Er gab Befehl, alle Zauberbücher zu verbrennen und alle Zauberer und Hexenmeister sowie die Verfasser von Zauberbüchern mit dem Tode zu bestrafen. Ein Verfasser oder Inhaber eines solchen Buches wollte

(10) Epist. 17, 3 ad Marcum Presb. (PL 22, 360). Siehe CAVALLERA, S. Jérôme 39 und 50.
(11) Epist. 15 und 16 (PL 22, 355—9).
(12) HIERONYMUS, epist. 84, 3 (PL 22, 745); vgl. CAVALLERA, Le schisme 205, N. 1.

sich auf die einfachste Art seines gefährlichen Schatzes entledigen und warf ihn kurzerhand in den Orontes. Er wurde aber dabei bemerkt, der Zauberei überführt und mit dem Tode bestraft. Zu gleicher Zeit ging Chrysostomus mit einem Jugendfreund den Orontes entlang, offenbar, um den Gottesdienst im dort liegenden Martyrium zu besuchen. Da sehen sie etwas Weißes auf dem Wasser schwimmen, sie halten es für ein Linnen. Der Freund steigt zum Wasser hinab und zieht ein Buch heraus. Beim ersten Aufschlagen sehen sie, daß es ein verbotenes Zauberbuch ist. Im selben Augenblick geht ein Soldat vorüber. Wenn er das Buch in ihren Händen sah, waren beide verloren! Wer hätte ihnen geglaubt, wenn sie sagten, sie hätten es aus dem Fluß gezogen? Bleich vor Schreck versteckte der Begleiter das Buch unter seinem Gewand. Es war eine Fügung Gottes, daß der Soldat es nicht beachtete. Er ging vorüber und es gelang ihnen das Buch wieder unvermerkt wegzuwerfen. (13)

NEUNTES KAPITEL

BERUFSENTSCHEIDUNG: KATECHUMENAT UND TAUFE

DIE Jugendzeit des heiligen Chrysostomus stand also im Zeichen des Kampfes. Heidentum, Judentum und Arianismus standen den Katholiken als erbitterte Feinde gegenüber. Fast 50 Jahre hindurch hatte der Kampf schon gedauert. Kampf und Verfolgung sind aber meist die Atmosphäre, in der große und edle Seelen sich offenbaren. Das Gesetz der Reaktion bewährte sich auch hier. Nie hat die antiochenische Kirche zahlreichere Heldengestalten hervorgebracht als gerade in dieser Zeit. Man darf es wohl diesem Umstand zuschreiben, daß der junge Johannes eine so starke, ausgesprochen religiöse Seelenhaltung einnahm.

Der Advokat und Kirchenhistoriker Sokrates behauptet, Chrysostomus habe zuerst *Rechtsanwalt* werden wollen, sei dann aber angesichts des mühseligen und mit Ungerechtigkeiten verbundenen Lebens in diesem Beruf davon abgekommen und Mönch geworden. (1) Das wäre an und für sich ja ganz gut möglich gewesen und bei seiner frühreifen, rednerischen Begabung mochte man wohl etwas derartiges von ihm »erwarten«, wie Sozomenos vorsichtigerweise sich ausdrückt. (2) Gleichwohl hat Sokrates nicht aus unmittelbarer, besserer Kenntnis der Tatsachen gesprochen, sondern wohl nur eine unrichtige Schlußfolgerung aus dem Buch über das Priestertum gezogen, wo Chrysostomus von sich selbst sagt, er habe häufig die *Gerichtssitzungen*

(13) Chrysostomus, Hom. 38, 5 in Act. Ap. (60, 274—5).
(1) HE 6, 3 (67, 665).

und leidenschaftlich gern das Theater besucht. (3) Wenn er aber das letztere zum Vergnügen tat, so geschah ersteres nur als Ergänzung des Schulunterrichts, weil die jungen Leute an den Reden der Gerichtsadvokaten sich schulen sollten. Das taten auch die, die nicht daran dachten, später Rechtsanwälte zu werden. In Wirklichkeit hatte Chrysostomus nie die Absicht gehabt, Advokat zu werden. In seinen Schriften verrät sich nirgends irgendwelche eigene juridische Fachkenntnis. Im Gegenteil: wo er einmal auf eine Rechtsfrage zu sprechen kommt, beruft er sich noch ausdrücklich auf die »Aussage der weltlichen Rechtsgelehrten«. (4)

In der Tat deutet auch PALLADIUS ganz unverkennbar an, daß Chrysostomus von frühester Jugend an den Gedanken hegte, sich dem Dienste des göttlichen Wortes zu widmen, das heißt offenbar, den geistlichen Stand zu erwählen. Dazu war er wohl schon zu einer Zeit entschlossen, da er noch die Rhetorikschule besuchte. Die Stelle lautet: Johannes »war sehr begabt und studierte Rhetorik (übte sich im Reden) *zum Dienste des Wortes Gottes,*« (5) das heißt doch wohl, in der Absicht, sich dem Dienste des Wortes Gottes zu weihen. »Als er dann 18 Jahre alt war, verließ er die Sophisten und schloß sich enger an Meletius an.« — Mit dieser Angabe des Palladius steht Chrysostomus gleichzeitig in Einklang und in Widerspruch. In seiner Abhandlung über das Priestertum schreibt er nämlich von sich und seinem Freunde Basilius: »Nicht bloß, als wir die Schulen besuchten, sondern auch dann, als es Zeit war, diese zu verlassen und zu überlegen, welchen Lebensweg wir am besten wählen sollten, auch da waren wir noch eines Sinnes.« (6) Diese »Überlegung« galt nach dem Zusammenhange dem Plane, *Mönche* zu werden. Darin waren sie einig. Als es aber darauf ankam, den Plan auszuführen, da zögerte Johannes noch.

Wie immer es mit der Geschichtlichkeit dieser autobiographischen Angaben in »De Sacerdotio« bestellt sein mag, das eine ist sicher, daß Chrysostomus nie daran dachte, einen weltlichen Beruf zu ergreifen. Tatsache ist auch, daß er zuerst nicht den Mönchsberuf wählte, sondern die geistliche Laufbahn betrat.

Den äußeren Anlaß dazu hat nach den Angaben des Palladius der Mann gegeben, der damals an der Spitze des kirchlichen Lebens in Antiochien stand, der so sympathische und allgemein beliebte Patriarch MELETIUS.

(2) HE 8, 2 (c. 1513).
(3) De Sacerdotio 1, 4 (48, 624).
(4) Hom. 7, 2 de poenitentia (49, 324).
(5) Dial. 5 (c. 18): ἐξησκήθη τοῖς λόγοις πρὸς διακονίαν τῶν θείων λόγων.
(6) De Sacerdotio 1, 1 (48, 623).

»Damals regierte die Kirche von Antiochien der selige MELETIUS, der Bekenner, ein geborener Armenier. Er wurde aufmerksam auf den talentvollen Jüngling und, ergriffen von dem Adel seines Herzens, sah er mit prophetischem Blicke voraus, was aus dem Jüngling werden würde. Darum erlaubte er ihm, häufig zu ihm zu kommen." (7)

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ANTHUSA als Katholikin zur Gemeinde und Anhängerschaft des Patriarchen Meletius gehörte. Als Dame von Rang, Reichtum und Frömmigkeit, hat sie zweifellos Gelegenheit gefunden, mit dem leutseligen Bischof Meletius in persönlichen Verkehr zu treten und es wird nicht zuviel gesagt sein, wenn man annimmt, daß sie ihren Johannes vor dem Bischof nicht versteckt haben wird. Man braucht also die Worte des Palladius nicht in ihrer engsten Bedeutung zu nehmen und zu glauben, Chrysostomus sei volle 18 Jahre alt geworden, bevor er überhaupt den Bischof Meletius kennen lernte. Gleichwohl kann eine nähere Bekanntschaft und ein unmittelbarer geistiger Einfluß des Meletius auf Chrysostomus vor dieser Zeit nicht leicht angenommen werden, nicht bloß wegen der Jugendlichkeit unseres Johannes, sondern auch deshalb, weil Meletius in den Jahren 360 bis 378 wiederholt in der Verbannung lebte. Leider ist eine absolut sichere Chronologie weder für das Leben des Meletius noch für das des Chrysostomus zu erreichen. Darum ist es auch so gut wie unmöglich, die genauen Jahre der beiderseitigen Beziehungen festzustellen. Immerhin dürfen wir dem Palladius glauben, daß tatsächlich die Person und der persönliche Einfluß des Meletius es waren, die für die Berufswahl des jungen Johannes die äußere Entscheidung gaben.

Katechumenat

Die nächste Folge seines engeren Anschlusses an den Patriarchen Meletius war offenbar die, daß der junge Johannes sich in die Liste der Katechumenen einreihen ließ, das heißt derjenigen, die bald die heilige Taufe empfangen wollten. PROBST sagt wohl mit Recht, die Kinder christlicher Eltern seien von selbst als Katechumenen behandelt worden und dann, wenn sie das Verlangen nach der Taufe äußerten, alsbald unter die unmittelbaren Taufkandidaten (die φωτίζεσθαι μέλλοντες, auch βαπτιζόμενοι und φωτιζόμενοι) aufgenommen worden, die in der nächstfolgenden Fastenzeit noch den letzten und eigentlichen Vorbereitungskurs auf die Taufe mitmachten. (8) Das dürfte wohl auch bei Chrysostomus der Fall gewesen sein. (9) Der Taufunterricht wurde

(7) Palladius, Dial. 5 (18).
(8) Katechese 42.
(9) Vgl. S. 67: Die Zeit der Taufe.

meist vom Bischof, in größeren Städten auch von einem oder mehreren Priestern (und auch Diakonen) erteilt. Eine vollkommen einheitliche Katechumenen- und Taufpraxis gab es zwar im vierten Jahrhundert nicht, doch war es so ziemlich allgemeiner Brauch, die Katechumenen wenigstens in zwei Klassen einzuteilen: Solche, die in der entfernteren Vorbereitung auf die Taufe standen, die nur die Predigten und Katechesen besuchten, und solche, die schon als unmittelbare Bewerber um die Taufe sich gemeldet hatten und zugelassen worden waren. Die Gesamtvorbereitungszeit der Katechumenen dauerte gewöhnlich 2 bis 3 Jahre. Diese Praxis muß auch in Antiochien gegolten haben, denn Chrysostomus selbst sagt einmal: Der Katechumen feiert niemals Ostern, wenn er auch *jedes Jahr* die Fastenzeit mitmacht. (10) — Es war ferner bei der Größe der Stadt und des Patriarchates, sowie bei der wiederholten und lang dauernden Abwesenheit des Patriarchen Meletius ganz natürlich und notwendig, daß der spezielle Katechumenen-Unterricht von einfachen Priestern erteilt wurde, unter denen wir jedenfalls Diodor und Flavian in erster Linie vermuten dürfen. Als Diakon und Priester hat Chrysostomus selbst auch Katechumenen-Unterricht gegeben. (11)

Dem allgemeinen Gottesdienst der Christen durften die Katechumenen nur bis zum Schlusse der Predigt bzw. der »Katechumenenmesse« beiwohnen, nicht aber der großen Ektenie (= Kanon). (12) Den Gläubigen oder Getauften gegenüber wurden sie eben noch als »Fremde« und »Ausländer« betrachtet und behandelt, (13) als »Uneingeweihte«, (14) die vor allem »das Geheimnis des Kelches« das heißt das heiligste Altarsakrament noch nicht kannten. (15) Darum durfte der getaufte Sklave dem ganzen Gottesdienst anwohnen, während sein ungetaufter Herr als Katechumen die Kirche verlassen mußte; die getaufte Magd blieb, ihre ungetaufte Herrin ging weg und der getaufte Bettler hatte mehr Recht als der ungetaufte reiche Katechumen. (16) Nicht einmal im Schiff der Kirche durften die Katechumenen Platz nehmen, sondern mußten im Vorraum der Kirche bleiben, also »weit weg von den Schranken des Altarraumes« (17) in dem die heiligen Geheimnisse, das heilige Meßopfer, gefeiert wurden.

(10) Hom. 3, 5 adv. Judaeos (48, 868).
(11) Catechesis 1 und 2 ad Illuminandos (49, 223) und Hom. 12, 1 in Gen. (53, 98).
(12) De prophetarum obscuritate 2, 5 (56, 182).
(13) Hom. 25, 3 in Ioann. (59, 151); Hom. 2, 5 in 2. Cor. (61, 399).
(14) De proph. Obscur. 2, 5 (56, 182); Hom. 40, 1 in 1. Cor. (61, 347).
(15) Ad Illuminandos 1, 1 (49, 223).
(16) De resurrectione Christi 3 (50, 437).
(17) Hom. 2, 5—7 in 2. Cor. (61, 399).

Der Katechumenen-Unterricht fand jeden Abend in der Fastenzeit statt. Er behandelte zumeist im Anschluß an das erste Buch Mosis, die Lehre von Gott, der Erschaffung der Engel, der Welt und des Menschen, vor allem aber die sittlichen Pflichten des Christen. Denn in dieser Noviziatszeit sollten die Katechumenen besonders zeigen, daß sie den Willen und die Kraft hätten, die standesmäßige Keuschheit zu bewahren. — Die Zeremonien, die heute noch der Taufhandlung vorausgehen, das Kreuzzeichen, die Handauflegung, die Reichung von Salz (auch Milch und Honig), das mehrfache Skrutinium (Prüfung), die Exorzismen, die Absage an den Satan, die Mitteilung des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, waren stufenweise auf die einzelnen Wochen der Katechumenatszeit verteilt. (18)

Die Vorbereitung der Katechumenen auf die heilige Taufe und ihre Aufnahme in die Kirche wurde sehr ernst genommen. Vor jeder Feier der Eucharistie verrichtete die ganze Gemeinde ein Gebet für die Katechumenen. Den ursprünglichen Wortlaut des schönen antiken Gebetes hat uns Chrysostomus glücklicherweise selbst erhalten. Bevor die Katechumenen aus der Kirche entlassen wurden, warfen sie sich alle der Länge nach zu Boden. Dann sprach der Diakon mit lauter Stimme: »Beten wir inständig für die Katechumenen, damit der allerbarmende und barmherzige Gott ihre Bitten erhöre, auf daß er die Ohren ihrer Herzen öffne und sie das Wort der Wahrheit lehre, daß er seine Furcht ihnen einpflanze, seinen Glauben in ihren Seelen befestige, damit er ihnen offenbare das Evangelium der Gerechtigkeit und ihnen göttlichen Sinn verleihe, keusche Gesinnung und tugendhafte Lebensführung, damit sie Tag und Nacht in seinem Gesetze wandeln. — Laßt uns noch inständiger für sie beten, damit Gott sie vor jeder bösen Tat bewahre, vor jeder Sünde des Teufels und jeder Nachstellung des bösen Feindes, damit er sie zur rechten Zeit würdige des Bades der Wiedergeburt, zur Verzeihung der Sünden durch das Kleid der Unsterblichkeit, auf daß er ihren Eingang und Ausgang und ihr ganzes Leben segne, sowie ihre Häuser und Wohnungen, damit er alles was geschieht, zu ihrem Besten wende.«

Jetzt hieß der Diakon die Katechumenen aufstehen und forderte sie auf: »Betet, o Katechumenen, zum Engel des Friedens. Alles hienieden möge euch zum Frieden gereichen. Bittet, daß der heutige Tag, sowie alle Tage eures Lebens für euch friedvoll sein mögen, daß eure Ziele christlich seien, auf das gerichtet, was gut und heilsam ist und geeignet, uns unter den Schutz des lebendigen Gottes und seines Christus zu stellen.« — Alle Katechumenen antworteten mit einem lauten feierlichen: Amen! (19)

(18) Vgl. WIEGAND, Symbol und Katechumenat 8 ff.
(19) Hom. 2, 5—7 in 2. Cor. (61, 399—404).

Dann verließen sie den Gottesdienst und die Kirchtüren wurden geschlossen. In dieser Art wurden die Katechumenen vorbereitet auf den großen Tag, der ihnen die heilige Taufe und damit die Aufnahme ins Christentum und in die heilige Kirche bringen sollte. Auf jeden, der überhaupt religiösen Ernstes fähig war, mußten die heiligen Lehren, die ihnen mitgeteilt, die Gebete, die über sie und mit ihnen verrichtet, sowie die Zeremonien und symbolischen Handlungen, die an ihnen vollzogen wurden, einen tiefen Eindruck machen. Wenige werden es nach solcher Vorbereitung gewesen sein, die nicht mit vollem Ernste und dem Vorsatz aufrichtiger Bekehrung die Taufe empfangen wollten.

Die Taufe

So nahte für unseren Johannes der Tag, an dem er zum ersten Male als »Christ« das heilige Osterfest sollte feiern dürfen.

Am Abend des Karsamstags versammelten sich die Katechumenen der ganzen Gemeinde in der Kirche oder in der Taufkapelle (Baptisterium) der bischöflichen Kathedrale. Es waren ihrer damals in den Großstädten gewöhnlich viele Hunderte, manchmal mehrere tausend zugleich, die getauft werden sollten. (20) Da mußte dann der gesamte Klerus, Bischof, Priester und Diakone, zusammenhelfen, um die Massen zu bewältigen. Die Taufhandlung nahm denn auch die ganze Nacht in Anspruch, bis der Ostermorgen heraufdämmerte.

Zuerst erteilten der Bischof und die Priester den letzten Taufunterricht, der vermutlich auch in Antiochien mit einer Schlußprüfung (Skrutinium) verbunden war. (21) Ob auch eine Weihe des Taufwassers vorausging, erfahren wir wenigstens von Chrysostomus nicht. — Dann legten die Katechumenen ihre weltlichen Kleider und Schuhe ab, und behielten nur das lange, linnene Taufkleid an. Der Bischof sprach den letzten Exorzismus über die Täuflinge, worauf jeder einzeln von einem Diakon am ganzen Körper gesalbt wurde. Bei den Frauen ward die Salbung durch die Diakonissinnen vollzogen. (22) Daraufhin folgte die feierliche *Abschwörung* des nach Westen gerichteten Täuflings an den Satan: »Ich widersage dir, Satan, und

(20) So waren es z. B. in Konstantinopel im Jahre 404 »gegen dreitausend« nach PALLADIUS, Dial. 9 (47, 33—4).

(21) Cateches. 1, 2 ad Illuminandos (49, 225). Die folgenden Quellenverweise stammen alle aus antiochenischen Schriften, mit Ausnahme der Kommentare zum Colosserbrief und zur Apostelgeschichte, die in Konstantinopel geschrieben sind, dessen Liturgie mit der antiochenischen sicher nahe verwandt war, vielleicht gar von Chrysostomus nach der antiochenischen reformiert wurde.

(22) Hom. 6, 4 in Col. (62, 342).

deinem Pomp (23) und deinem Dienst und deinen Engeln.« Dann kehrte sich der Täufling nach Osten der aufgehenden Sonne als dem Symbol Christi zu und erklärte seine feierliche Zuschwörung an Christus: »Ich trete in deinen Heeresdienst ein, o Christus,« lautete die Formel, die dem Treuegelöbnis der Rekruten bei der Aufnahme ins Heer nachgebildet war. (24)
Jetzt beteten die Katechumenen zum ersten Male gemeinsam das Gebet Christi ‚*Das Vater Unser*' (25) und daran anschließend das apostolisch-nizänische Glaubensbekenntnis, das mit den Worten schloß: »Ich glaube an die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben.« (26) Erst nach diesem offenen und feierlichen Bekenntnis ihrer Rechtgläubigkeit erfolgte die eigentliche Taufe. Der einzelne Täufling stieg in das Taufbassin hinab. Dann faßte ihn der Bischof oder der amtierende Priester und tauchte ihn dreimal ganz unter mit den Worten: »Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.« (27) — Jetzt stiegen sie als »Neophyten«, das heißt als Neugeborene aus dem heiligen Bade.
Merkwürdigerweise wurde den Täuflingen erst jetzt nach vollzogener Taufe vom Geheimnis des allerheiligsten Altarsakramentes Mitteilung gemacht, von dem ja im Glaubensbekenntnis keine Erwähnung geschah. (28) Damit sollte jede Verunehrung und Entweihung von seiten »Uneingeweihter und Ungetaufter« verhindert werden. Vom Augenblick der Taufe an, waren die Katechumenen christliche Vollbürger, »Eingeweihte,« »Erleuchtete,« denen alle »Glaubensgeheimnisse« mitgeteilt wurden.
Inzwischen war schon der Ostermorgen angebrochen und zum ersten Male durften die jüngsten Kinder der Kirche am höchsten Mysterium, am Geheimnisse der heiligen Eucharistie teilnehmen.
Der Tauftag galt für jeden Christen als der schönste und größte Gnadentag seines Lebens. Denn die Taufe tilgte ja alle, auch die schwersten Sünden aus, »wie Funken, die ins Wasser fallen«. (29) Sie macht den Menschen

(23) Damit ist nach des Chrysostomus Erklärung gemeint: »das Theater, der Zirkus und jede Sünde, die „Beobachtung der Zeiten", die Zauberei und jeglicher Aberglauben« = Cateches. 2, 5 (49, 239).
(24) Συντάσσομαί σοι Χριστέ = Hom. 6, 4 in Col. (62, 342); Cateches. 2, 3—5 ad Illuminandos (49, 234 und 239).
(25) Hom. 6, 4 in Col. (ebd.).
(26) Hom. 40, 1—2 in 1. Cor. (61, 348—9).
(27) Hom. 25, 2 in Ioannem (59, 151). Vgl. Hom. 40, 1 in 1. Cor. (61, 348).
(28) Cateches. 1, 1 ad Illuminandos (49, 223) und Hom. 25, 3 in Ioann. (59, 151).
(29) Cateches. 1, 2 ad Illum. (49, 227). Vgl. Hom. 27, 1 in Genes. (53, 341) und Hom. 1, 5 in Act. Ap. (60, 21).

»heilig und gerecht«, ja sie reinigt ihn nicht bloß, wie man ein Gefäß vom Roste reinigt, sondern im Taufwasser wird der Mensch wie eine alte Statue umgeschmolzen und neu gegossen. Darum nennt man die Taufe das Begräbnis und die Auferstehung vom Tode der Sünde zum übernatürlichen Leben, eine Wiedergeburt der Seele, eine Erneuerung und Reform, eine Waschung, Heilung und Erleuchtung des Geistes. (30) »Die Hauptsache haben wir durch die Taufe erhalten, die Nachlassung der Sünden, die Heiligung und die Mitteilung des Geistes, die Sohnschaft und das ewige Leben. Was wollt ihr mehr?« (31)

Der Wert und die Wirkung der Taufe kommt aber nicht vom Taufenden, sondern von *Christus*, in dessen Namen sie gespendet wird. Er gibt der Taufe ihre Bedeutung und Größe. (32)

Der Wichtigkeit der Taufe entspricht auch, daß sie nur einmal im Jahre und zwar am Vorabend des höchsten Festtages der Auferstehung des Herrn gefeiert wird. Denn auch die Taufe ist eine Auferstehung. Nur Kranke konnten und sollten die Taufe zu jeder Zeit empfangen. (33)

Das Jahr der Taufe läßt sich nur aus Palladius bestimmen, der schreibt: »Nachdem Chrysostomus, getauft (eingeweiht) durch die Wiedergeburt des Wassers, durch etwa drei Jahre (mit Meletius) im Verkehr gestanden, wird er zum Lektor geweiht.« (34) — Das kann nur dahin verstanden werden, daß Chrysostomus im Anfange dieser drei Jahre die Taufe empfing und »als Getaufter« durch drei Jahre mit Meletius verkehrte. Chrysostomus empfing also die Taufe, als er ungefähr 18 Jahre alt war, das heißt gegen 372, und wurde mit 21 Jahren Lektor (zirka 375).

Eine ganz auffallende Unklarheit herrscht in den alten Quellen über die Frage: *wer* dem jungen Johannes die Taufe gespendet habe. Palladius nennt ausdrücklich überhaupt keinen Namen. (35) Nur aus dem Zusammenhang könnte man schließen, es sei Patriarch Meletius selber gewesen. So hat ihn jedenfalls Georg Alexandrinus (36) verstanden und Leo Imp. (37) des-

(30) Cateches. ad Ill. 1, 2 (ebd. 225—7). Vgl. Hom. 10, 2 in Ioann. (59, 75—6)

(31) Hom. 40, 2 in Act. Ap. (60, 285).

(32) Hom. 3, 2 in 1. Cor. (61, 25).

(33) Hom. 1, 6 und 8 in Act. Ap. (60, 22 und 25); Cateches. 1, 2 (49, 225).

(34) Dial. 5 (47, 18): Ὡσ δὲ παρήδρευσε μυσταγωγηθεὶς τὴν τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίαν ἀμφὶ τὰ τρία ἔτη, προάγεται ἀναγνώστης.

(35) Kp. 5 (47, 18).

(36) Kp. 2 (159, 13).

(37) Kp. 2 (229 B).

gleichen; der Anonymus (38) und Metaphrastes (39) haben es ihm nachgeschrieben. Doch besitzen diese vier letztgenannten nur den Wert einer an sich wahrscheinlichen Auslegung des Palladius. Sokrates und Sozomenus sprechen überhaupt nicht von der Taufe, so wenig wie Theodoret. Dafür weiß der dichtende Theodor von Trimithus zu berichten, Chrysostomus sei in Amita (in Mesopotamien) vom dortigen Bischof BAITANOS getauft worden. (40) Von einem solchen Bischof weiß aber die Geschichte nichts; (41) er gehört zu den willkürlichen Erfindungen des Theodor, der besser zum Romanschriftsteller als zum Historiker gepaßt hätte. — MARTYRIUS hingegen behauptet, es sei dem Johannes die Taufe von einem Bischof gespendet worden, der von den Arianern von seinem Sitz vertrieben worden sei. (42) Das wäre an sich nicht unmöglich, ist aber doch wahrscheinlich eine bloße Vermutung des Martyrius, der sich erinnerte, daß Meletius lange Jahre aus Antiochien verbannt war.

Die Frage nach dem Spender der Taufe ist also aus den Quellen und alten Biographen nicht zu beantworten. Wohl aber steht fest, daß Chrysostomus es mit der Taufe außerordentlich ernst nahm: »Nach Empfang der Taufe, berichtet Palladius, hat Johannes niemals geflucht oder geschworen, übel von jemand geredet, eine Lüge gesagt, jemanden Böses gewünscht oder leichtfertige Reden geduldet.« (43)

Nicht umsonst hat später der Priester und Prediger Johannes seinen Zuhörern immer wieder eingeschärft, die Taufe *allein* mache es nicht, es müsse nach der Taufe auch das wahrhaft christliche Leben folgen. »Die Taufe nützt gar nichts, sagt er, wenn wir nach der Taufe unwürdig leben.« (44) Denn der heilige Paulus verlangt ein Leben mit Tugend vereint. Und wir verrichten Gebete, damit ihr nach der Taufe ein entsprechendes Leben führt. Du aber denkst an nichts anderes, als wie du sterben könntest, ohne ein christliches Leben geführt zu haben. (45) Was wäre es, wenn du auch gerechtfertigt wärest, aber nur aus dem Glauben? Wir dagegen beten, ihr möchtet euch auch mit guten Werken ausweisen können.« (46)

(38) Kp. 1 (295 Z. 34).
(39) Kp. 1 (374 Z. 3).
(40) Kp. 1 (47, LV).
(41) Vgl GAMS, Series Episcoporum 437.
(42) Cod. Paris BN. gr. 1519: Fol. 214 v. 1.
(43) Kp. 19 (47, 67).
(44) Hom. 11, 6 in Matth. (57, 198).
(45) D. h.: Wenn du nur deinen Glauben, aber nicht dein Leben rein bewahrt hättest, so würde diese Rechtfertigung allein nicht genügen.
(46) Hom. 2, 6 in 2. Cor. (61, 401).

ZEHNTES KAPITEL

IN DER SCHULE DIODORS

Es ist kaum anzunehmen, daß der persönliche Verkehr mit dem Patriarchen Meletius, so sehr er auch die Geistesrichtung des jungen Chrysostomus beeinflußt haben mag, die Bedeutung eines regelrechten theologischen Unterrichts gehabt habe. Dazu hatte ein Patriarch von Antiochien wirklich keine Zeit. Bei der riesigen Ausdehnung seiner Diözese und seines Patriarchates mußte er notgedrungen die Ausbildung seines geistlichen Nachwuchses anderen überlassen, zumal in einer Zeit, in der ihm die Arianer mit Kaiser Valens die Leitung seiner Diözese schwer genug machten, und er selbst wohl mehr als einmal sich von Antiochien fern halten mußte. Die »heiligen Wissenschaften« muß also Chrysostomus anderswo gelernt haben. Das ergibt sich schon aus der allgemeinen Lage der Dinge in Antiochien in den Jahren 370 bis 380, und wird auch ausdrücklich von Sokrates und Sozomenus bezeugt. Letzterer sagt: »Johannes studierte die Heilige Schrift und führte ein Leben nach der Satzung der Kirche. Zu Lehrern dieser Philosophie (= ascetisches Leben) aber hatte er die damaligen Leiter der Asceterien: Karterius und Diodor.«

Die Notiz bezieht sich allerdings auf die Zeit, da Chrysostomus bereits Mönch war. Auffallend ist nur das absolute Schweigen des Palladius über Diodor. Doch bezeugt Chrysostomus selbst indirekt, daß er tatsächlich einmal zu Diodor in einem Schülerverhältnis stand. In der Lobrede, die er als Priester auf den Bischof Diodor hielt, sagt er, Diodor habe mit den Lobeserhebungen, die er vorher ihm (Chrysostomus) gewidmet, nur die Liebe des Vaters zu seinem Sohne zeigen wollen. (1)

Die Katholiken in Antiochien besaßen seit langer Zeit, ähnlich wie die in Alexandrien, eine Art *Katechetenschule,* die vermutlich aus der Katechumenenschule herausgewachsen ist und von Priestern geleitet wurde, die der Bischof dazu beauftragte. Leider fehlen genauere Nachrichten über die äußere und innere Einrichtung dieser »Schule«. Auch über ihre Entstehungszeit sind wir nur ungenügend unterrichtet. Nachdem aber Antiochien als Großstadt immer seine heidnischen Rhetoren- und Philosophenschulen besaß, und einige der frühesten antiochenischen Bischöfe, wie Theophilus († um 181) und Serapion († um 209) schriftstellerisch tätig waren, so wird man annehmen dürfen, daß die Bischöfe von Antiochien schon sehr

(1) In laudem Diodori 1 (52, 761).

frühe auch auf den theologischen Bildungsgrad ihres Klerus Gewicht legten. Indes konnte sich wohl erst in der verhältnismäßig langen Ruhezeit vor der letzten Christenverfolgung unter Diokletian ein organisierter und regelmäßiger Schulunterricht einrichten lassen, während Alexandrien schon fast hundert Jahre zuvor mit Origenes und Clemens die eigentliche Glanzperiode seiner Schule erlebt hatte.

Als frühester Lehrer einer Art Theologenschule in Antiochien ist LUCIAN bekannt, der in *Edessa* Schüler des Macarius gewesen war und am 7. Januar 312 als Märtyrer starb, als bereits das Kreuz Christi an der Spitze der siegreichen Legionen Konstantins auf dem Marsche nach Rom sich befand und die Morgenröte des christlichen Sieges- und Friedenszeitalters am Himmel aufzog. Leider war aber die antiochenische Theologenschule von einem ausgesprochenen Unstern begleitet. Die Schüler Lucians, die Syllukianisten, konnte man bald darauf zum guten Teil in den Reihen der Arianer finden, deren Haupt ARIUS selbst ein Schüler Lucians gewesen. Ob den Lucian eine Schuld daran trifft, läßt sich bei dem fast vollständigen Verlust seiner Schriften nicht bejahen und nicht verneinen. Jedenfalls sind aber aus Antiochien auch ganz hervorragende Verteidiger der katholischen Lehre hervorgegangen, so Bischof EUSTATHIUS, dann unser DIODOR. (2) Das schönste und reinste Licht der antiochenischen Theologenreihe aber sollte unser JOHANNES selbst werden, während sein Freund THEODOR VON MOPSUESTIA gleich seinem Lehrer DIODOR dem Anathema post mortem verfielen und mit NESTORIUS die »Schule« ihrer endgültigen Auflösung entgegenging und nur noch in Persien, zu Edessa und Nisibis, eine gewisse nestorianische Nachblüte erlebte. Allerdings dürfen wir uns diese antiochenische Schule wohl kaum als eine kirchlich errichtete und regelrecht dotierte Anstalt vorstellen, wie das in Alexandrien wenigstens zeitweilig der Fall gewesen sein dürfte, oder nach Art unserer heutigen theologischen Seminarien. Vielmehr handelt es sich um »Schulen« nach Art der privaten Sophistenschulen, nur daß diese christlichen »Sophisten« eben statt Homer und Plato die Heilige Schrift lasen und erklärten. Wenn sich also gerade ein »Lehrer« fand, so sammelte er Schüler um sich und die neue Schule war da. Ein ununterbrochener geschichtlicher Zusammenhang zwischen der »Schule« des Lucian und der des Diodor bestand wohl nicht. Der geistliche Nachwuchs wurde vermutlich zumeist einzelnen Priestern in privatem Unterricht anvertraut. Die Schulen eines Lucian und Diodor standen aber wohl allen offen, die überhaupt an dem Unter-

(2) Daß Lucian wegen häretischer Lehren von drei aufeinanderfolgenden antiochenischen Bischöfen exkommuniziert worden sei, wird zwar von Theodoret 1, 4 berichtet, ist aber anderweitig nicht bestätigt und angesichts des Schweigens der Anti-Arianer auch nicht ganz unzweifelhaft.

richt teilnehmen wollten. Von Lucian wenigstens wissen wir, daß z. B. die heilige Pelagia zu seinen Schülerinnen zählte. (3)

Um die Zeit, in der Chrysostomus die geistliche Laufbahn einschlug, standen dem Patriarchen Meletius zwei Männer zur Seite, die schon vor seiner Wahl zum Patriarchen die Katholiken stets im Glauben bestärkt und gefestigt und durch ihre opfermutige Ausdauer und Treue der katholischen Sache unschätzbare Dienste geleistet hatten. Es waren die schon genannten Diodor und Flavian.

Diodor stammte aus vornehmer Familie, die vermutlich in Tharsus ansässig war. (4) Seine klassischen Studien hatte er in Athen gemacht. Als unter Kaiser Konstantius (337 bis 361) die Katholiken unter den arianischen oder halbarianischen Bischöfen von Antiochien in Gefahr kamen, arianisiert zu werden, da waren sie es, die diese Gefahr abwandten und entweder die Bischöfe vor einer offenen Parteinahme für den Arianismus abhielten, oder ihre katholischen Anhänger zu eigenen Gottesdiensten außerhalb der Stadt, in den Märtyrerkapellen oder in den Bergeshöhlen zu religiösen Feiern versammelten. Diodor und Flavian waren lange Zeit nur Laien, hatten sich aber der „ascetischen Lebensweise" hingegeben, das heißt, sie führten eine Art Mönchsleben. Auch scheinen sich ihnen Gesinnungsgenossen angeschlossen zu haben, mit denen sie, wenn sie auch nicht ein klösterliches gemeinsames Leben führten, so doch in einer gewissen engeren Verbindung standen und blieben. (5) Damals sollen sie bei ihren Gottesdiensten den antiphonalen Wechselgesang bei den Psalmen erstmals eingeführt haben, wobei die in zwei Chöre geteilten Gläubigen abwechselnd je einen Psalmvers sangen. (6) Auch unter Julian (361 bis 363) hatten sie Gelegenheit, die Katholiken gegen die Paganisierungsversuche des Kaisers zu schützen. Julian hatte dafür auch einen ganz ehrlichen Zorn, besonders gegen Diodor, diesen »scharfsinnigen Anwalt einer Bauernreligion«, der sich die ganze Kunst und Wissenschaft Athens nur dazu angeeignet habe, um seine schmähsüchtige Zunge wider die himmlischen Götter zu wappnen. Dafür seien aber auch seine hagere

(3) Philostorgius 6, 10 (ed. Bidez 192).

(4) Das ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, daß Diodor der Schüler des Bischofs Sylvanus von Tarsus war, sondern auch nach der feinsinnigen Beobachtung von Cavallera, Le schisme 202, N. 1, daraus, daß Hieronymus in einem Brief an Papst Damasus die von Diodor geführten Meletianer die »Häretiker von Tarsus« nennt, zu einer Zeit, wo Diodor noch nicht Metropolit von Tarsus war. — Das Werk von Nik. Fetissof, Diodor von Tharsus (russ.), Kiev 1915, war mir leider nicht zugänglich.

(5) Sokrates 6, 3 sagt von Diodor und Carterius, sie hätten einem »Asketerion« vorgestanden. Sozomenus 8, 2 sagt das gleiche, spricht aber bereits von »berühmten Asketerien«.

(6) Theodoret 2, 24. Vgl. Severian Gab., Or. 2, 5 de mundi creatione (56, 445).

Gestalt, seine eingefallenen Wangen, seine runzlige Stirn, die deutlichen Zeichen der wohlverdienten Rache der Bewohner des Olymp. (7) Um diese Zeit (etwa 362) hatte Meletius die beiden Diodor und Flavian zu Priestern geweiht.

Unter dem arianischen Kaiser Valens (364 bis 378) waren die beiden von neuem Seele und Rückgrat der katholischen Gemeinde in Antiochien. Diodor soll sogar Kerker und Verbannung erduldet haben, während die Katholiken in der Ausübung ihres Gottesdienstes in jeder Weise behindert wurden. (8) Damals kam auch nach dem Berichte des Theodoret der berühmte und wundertätige syrische Mönch Aphraates aus Edessa nach Antiochien, um im Verein mit Flavian und Diodor die antiochenischen Katholiken zu stärken. Sogar etliche Wunder soll er daselbst gewirkt haben. Ein Höfling, der ihn bedrohte, sei kurz darauf in den heißen Badekessel des kaiserlichen Palastes hineingefallen. Dann kurierte Aphraates mit von ihm geweihtem Wasser das kranke Pferd des Kaisers, der aber trotzdem von seiner Häresie nicht abließ. Einen von einer Frau »verhexten Ehemann« brachte er durch geweihtes Öl wieder zur ehelichen Treue zurück. Den Acker eines Bauern besprengte er mit von ihm geweihtem Wasser und die Heuschrecken, die das Land überzogen, blieben an den Grenzen dieses Ackers wie vor einer unsichtbaren Mauer stehen. (9)

Theodoret erhielt als Kind von diesem heiligen Mönch noch selbst den Segen, da ihn seine Mutter mit zu dessen Klause nahm.

Zum Schüler- und Freundeskreis Diodors soll auch Evagrius gehört haben, der später zu Paulin überging und dessen erster und letzter Nachfolger wurde. (10) In dieser Zeit, es war ums Jahr 372, hat Diodor auch einmal mit seinem Bischof Meletius in Armenien geweilt, wo er den gleichfalls zu einem Besuch des Meletius eingetroffenen heiligen Basilius von Cäsarea kennen lernte, der ein mutiger Bundesgenosse im Kampfe gegen den Arianismus war. Die drei Männer blieben sich fortan treue Freunde.

Das war Diodor, der theologische Lehrer des heiligen Chrysostomus. Daß unter so unruhigen Verhältnissen ein geordneter und regelmäßiger Unterrichtsbetrieb nicht gut möglich war, versteht sich von selbst. Die ersten drei Jahre, in denen Chrysostomus Meletius und Diodor »hörte«, wären etwa in die Zeit von 372 bis 375 gefallen. (11)

(7) Julian, Brief 79 an Photin (ed. Hertlein 2, 605—6).

(8) Sokrates 4, 17.

(9) Hist. Rel. 8 (82, 1368—78).

(10) Pirot, L'oeuvre exégétique 30.

(11) Sokrates 6, 2; Sozomenus 8, 2; Theodoret HE 5, 39 (82, 1277). — Jedenfalls hat Nelz 51, Note 23, Unrecht, wenn er glaubt, nach Palladius Kp. 5 müsse man ein sechsjähriges Stu-

In der Hauptsache bestand der »*theologische Unterricht*« der damaligen Zeit in einer fortlaufenden *Lesung und Erklärung der Heiligen Schrift.* Im Anschluß daran wurden auch sämtliche exegetischen, apologetischen, dogmatischen, moralischen und ascetischen Fragen behandelt, die für jene Zeit besonderen Wert besaßen. Allerdings gab es auch schon eine ziemliche Menge theologischer Literatur: Schriftkommentare und Abhandlungen über besondere theologische und ascetische Fragen. Doch immerhin hat es noch neun Jahrhunderte gedauert, bis der heilige *Thomas* in seiner »Summa Theologica« das erste *systematische* Lehrbuch für das Studium der Theologie schuf.

Cyrill von Jerusalem, Pseudo-Dionysius und Johannes Damaszenus waren bei den Griechen die Vorläufer dafür gewesen.

Bücher waren aber in damaliger Zeit sehr teuer und schwer zu beschaffen und die schönsten Früchte patristischer Literatur hingen im Anfang der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ohnehin noch am Baume der Zukunft. Dafür hat Diodor selbst sich bemüht, seinen Schülern gute und brauchbare Kommentare zu einer großen Anzahl von Büchern der Heiligen Schrift in die Hand zu geben. Er schrieb Erklärungen zu den fünf Büchern Mosis, (12) zu den Psalmen, (13) den Büchern der Könige, zu den schwierigen Stellen der Paralipomena, den Sprichwörtern, dem Ecclesiastes, zum Hohenlied und zu den Propheten; desgleichen zu den vier Evangelien, zur Apostelgeschichte, den Briefen des Paulus und des Johannes. (14) Schon daraus allein ersieht man, daß sein theologischer Unterricht in der Hauptsache aus Schrifterklärung bestand. Daneben fand Diodor bei seinem eisernen und ausdauernden Fleiße noch Zeit, eine große Anzahl exegetischer und dogmatischer Fragen in eigenen Abhandlungen zu erörtern. So verfaßte er besondere Schriften über Gott und die heilige Dreifaltigkeit, über den Heiligen Geist, über die Auferstehung der Toten, über die Vorsehung, über die Seele und anderes. Er schrieb aber auch gegen das Heidentum, gegen Plato und Aristoteles, gegen

dium des Chrysostomus bei Diodor annehmen, nämlich für die ganze Zeit seines Mönchtums (ca. 375—381). Diese Periode hatte auch NEANDER in seiner ersten Auflage angenommen, in der dritten aber wieder fallen gelassen (1, 29, Anm. 2). Reine Phantasie aber ist es, wenn NELZ S. 51 behauptet: »Einige Jahrzehnte später stand Theodor von Mopsuestia gemeinsam mit Joh. Chrysostomus in Antiochia ... dem sog. Euprepioskloster vor,« und wenn er ebendort den Theodoret Schüler von beiden sein läßt! (S. 52, N. 25).

(12) Die durch Katenen erhaltenen Fragmente stehen bei J. DECONINGK, Essai 91—157.

(13) L. MARIES in der Revue de Philologie 35 (1911) 56—70 schreibt den von LEBRETON im Coisl. gr. 275 entdeckten Psalmkommentar dem Diodor zu und verspricht seine Veröffentlichung (Theol. Lit. Zeitung 39 (1914) 363—4). — Vgl. PIROT 31—33 und ERMONI, Didore de Tarse = Le Museon 2 (1901) 428—431.

(14) BARDENHEWER GAL 3, 306—9.

die Juden, Manichäer, Melchisedekiten und Arianer, gegen die Astronomen und Astrologen mit ihrem Fatalismus usw.

Leider hat Diodor in diesen Schriften keine ganz klare Stellungnahme in der Frage der zwei Naturen und der einen Person in Christus gezeigt. Dadurch ist der unermüdliche und lebenslängliche Bekämpfer der Häresie mit seinem Schüler Theodor von Mopsuestia der unfreiwillige Wegbereiter einer neuen Irrlehre, des Nestorianismus geworden. Während daher die Zeitgenossen, wie der heilige Athanasius, die Patriarchen Petrus und Timotheus von Alexandrien, dann der heilige Basilius (15) und endlich Chrysostomus (16) selbst voll des Lobes auf Diodor waren und Kaiser Theodosius der Große ihn 381 als Muster und Maßstab der Rechtgläubigkeit für den ganzen Orient aufstellte, (17) hat mehr als hundert Jahre nach seinem Tode eine griechische Synode zu Konstantinopel das Anathem über ihn verhängt. (18) Das ist sicherlich ein, wenn auch nicht der alleinige Grund, warum von allen Schriften Diodors keine einzige ganz auf uns gekommen ist. Nur spärliche Fragmente und alte Zitate sind erhalten, die aber auch noch auf ihre Echtheit zu prüfen sind. — Während die Arianer Diodors Schriften zu vernichten suchten, wo und wie sie nur konnten, bemühten sich die Nestorianer, sie unter fremden Namen zu erhalten und zu verbreiten. (19)

Infolge dessen bleibt uns auch ein tieferer und sicherer Einblick in seine Theologie und seine Lehrmethode versagt, ebenso auch die Möglichkeit einer genaueren Einschätzung seines theologischen und literarischen Einflusses auf seinen noch berühmteren und größeren Schüler, den heiligen Johannes Chrysostomus. (20)

(15) Facundus Hermianensis, Pro defensione trium cap. 4, 2 (PL 67, 612 ff.).

(16) In laudem Diodori (52, 761—6).

(17) Sokrates 5, 8. — John Chapman sagt nicht mit Unrecht, Diodor sei zum nachfolgenden Nestorianismus in einem ähnlichen Verhältnis gestanden, wie früher Lukian zum Arianismus und der heilige Cyrill von Alexandrien zum Monophysitismus. (Catholic Encyclopedia 5 (1909) 8 Art. Diodor.) — Vgl. dagegen Jülicher, in der Theolog. Literaturzeitung 27 (1902) 82—86; und Funk, in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen 3 (1907) 323—350.

(18) Victor Tonnensis, Chronica ad annum 499 (= Mon. Germaniae hist. Chron. min. II. ed. Mommsen) Berlin 1894, S. 193.

Bardenhewer, GAL 3, 312 sagt: »Weizen mit Unkraut gemischt hatte Diodor gesät und bei Chrysostomus ist der Weizen, bei Theodor (von Mopsuestia) ist das Unkraut auf besonders fruchtbaren Boden gefallen.«

(19) Vgl. Loofs, Leontius 28 f.; W. Bauer, Der Apostolos 62.

(20) Das wäre natürlich anders, wenn die vier pseudojustinischen Texte (= T. u. U. 21 (1901) IV) sicher dem Diodor zugeschrieben werden könnten. Indes ist die These von La Croze und Harnack noch nicht hinreichend erwiesen. Daß aber die fraglichen Texte dem antiochenischen Theologenkreise entstammen, ist zweifellos.

Gleichwohl existiert noch ein Werk: »Fragen und Antworten,« das uns in die theologische Werkstätte der damaligen Zeit einigermaßen Einblick gewährt. Mögen nun diese »Fragen und Antworten« dem Diodor oder Flavian zuzuschreiben sein, jedenfalls stammen sie von einem Manne, der dem Diodor zeitlich und örtlich nahe stand, von einem hervorragenden christlichen Lehrer, der von den verschiedensten Seiten, von Christen und Katechumenen, von persönlichen Schülern, von Kollegen und Mönchen, befragt zu werden gewohnt war und der als Autorität im ganzen Bereich der theologischen Wissenschaft galt. (21)

A. HARNACK datiert die Abfassung dieses Werkes in die Zeit zwischen 365 und 378, ja, wahrscheinlich zwischen 370 und 377, also auf alle Fälle in die Zeit, in der Chrysostomus den Unterricht des Diodor genoß. (22) Die Antwortensammlung gibt uns also zweifellos ein Bild nicht bloß der theologischen und moralischen Fragen, die man damals in und außerhalb der Schule behandelte und besprach, sondern läßt wohl auch einen Schluß zu auf die ganze Methode des Unterrichtsbetriebs in der Schule Diodors.

Da war es Brauch, daß die Schüler im Anschluß an die Schrifterklärung des Lehrers Fragen stellten über alle möglichen Dinge, die damals die Geister bewegten. Diese Fragen, ohne Ordnung und System gestellt, werden in der gleichen Weise beantwortet, und mit den Antworten gesammelt und veröffentlicht. So sind z. B. auch die Regulae des heiligen Basilius entstanden. In den vorliegenden Fragen und Antworten steht nun z. B. zu lesen, wieso in Gott drei Personen und doch nur ein Gott sein können, in Christus aber zwei Naturen und doch nur ein Christus; warum der Stammbaum Jesu bei Matthäus und Lukas verschieden laute; welcher Unterschied bestehe zwischen einem Propheten und einem Wahrsager; wieso in den Kirchen bisweilen Wundertaten durch Häretiker geschehen; welches das Los der ungetauften Kinder im Jenseits sei; über die Gültigkeit der Ketzertaufe, über böse Träume bei Nacht, warum Moses die Gebeine des toten Joseph mitgeführt und doch verboten habe, einen Toten zu berühren; was bei massenhaftem Menschensterben die sozusagen beschäftigungslos gewordenen Schutzengel tun; ob die Sündflut eine allgemeine oder nur teilweise gewesene sei? Ferner: wie man von Gott sagen könne, es gereue ihn etwas, oder er habe

(21) HARNACK l. c. 19.

(22) FUNK dagegen (Pseudo-Justin) will die Schriften erst nach 380, ja nach 450 entstanden sein lassen, bringt aber keine überzeugenden Argumente vor. In antiochenischen Kreisen läßt aber auch er sie entstanden sein. — JÜLICHER (Theol. Literaturzeitung 27 (1902) 84) hält für sicher, daß die vier Schriften zusammengehören; doch möchte auch er als Abfassungszeit noch die Jahre bis ca. 450 offen lassen. — Nur DIEKAMP (Theol. Revue 1 (1902) 52—56) nimmt mit Harnack die Autorschaft Diodors als erwiesen an.

sich anders besonnen, während man ihn gleichzeitig unwandelbar nenne? Ob es richtig sei, daß die Hexe von Endor den Samuel aus der Unterwelt heraufbeschwor?

Zugleich werden auch naturwissenschaftliche Fragen, offenbar im Anschluß an die Erklärung des Schöpfungsberichtes gestellt. So z. B. ob der Himmel sich im Raume befinde oder kugelförmig sei, ob es schon Tag und Nacht gegeben, bevor die Gestirne am vierten Tag erschaffen wurden? Ob die Welt wirklich nur 6000 Jahre bestehen werde; was mit den Menschen geschehe in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung; warum Elisäus über die spottenden Knaben wilde Bären habe kommen lassen, da es doch nicht erlaubt sei, rachsüchtig zu sein? Weiter: Ob Geisterbeschwörungen auf Wirklichkeit beruhen; warum Christus gebetet habe, da er doch der Herr war; warum man in der Kirche singe und am Sonntag sowie in der Zeit von Ostern bis Pfingsten beim Gebet stehe und nicht knie? Und, wenn es immer Kriege gegeben hat, wie konnte der Herr Kriege als besonderes Vorzeichen des Weltendes angeben?

Daran schließen sich apologetische Auseinandersetzungen mit den Heiden über Geist, Seele, Gott und Weltschöpfung, über die Unsterblichkeit, den Ursprung des Übels und die Auferstehung des Fleisches. (23)

Diese Darlegungen bewegen sich ganz im Rahmen aristotelischer Terminologie, operieren mit: Ding, Wesenheit, Substanz, Quantität und Qualität, Potenz und Akt, Person und Hypostase usw. und halten sich streng an die syllogistische Beweismethode. Aus der Schrift: Christliche Fragen an die Hellenen (= Heiden) samt den Antworten der Hellenen und der Replik darf man sogar den berechtigten Schluß ziehen, daß damals schon die Mitglieder der antiochenischen Theologenschule förmliche Schuldisputationen abhielten mit bestimmter These, mit Verteidiger und Angreifer, ganz nach Art der mittelalterlichen Scholastiker. (24) Die Antworten, die hier auf die Fragen nach Gott, der Willensfreiheit, der sittlichen Verantwortung und der Bestimmung zum ewigen Leben gegeben sind, haben auch heute noch ihre sachliche und formelle Geltung.

(23) Hellenische Fragen an die Christen (T. u. U. 21 (1901) IV, 161—181).

(24) Auch HARNACK meint: »In dieser Formalistik scheint Diodor auch die mittelalterlichen Scholastiker zu antizipieren, was bei der ihnen gemeinsamen aristotelischen Wurzel nicht auffallend ist.« »In den Antworten zeigt Diodor eine erstaunliche Virtuosität der Dialektik und einen solchen Reichtum formalistischer Gesichtspunkte, daß seine kleine Schrift mit den scharfsinnigsten Erwägungen mittelalterlicher Scholastiker zu rivalisieren vermag. In der Tat, hier haben wir — in Antiochien und im vierten Jahrhundert — bereits einen christlichen Scholastiker primi ordinis« (l. c. 233 und 239).

Indes beschränkte sich die theologische Literaturkenntnis von Chrysostomus nicht auf die Schriften Diodors. Dieser selbst war viel zu eng verbunden mit Basilius und dessen kappadokischem Freundeskreis, als daß er deren Schriften, die gerade in jenen Jahren erschienen, nicht auch in Antiochien und vor allem bei seinen eigenen Schülern bekannt gemacht hätte. So finden wir in der Tat bei Chrysostomus auch eine direkte Bekanntschaft mit Schriften des heiligen Basilius des Großen, (25) des heiligen Gregor von Nazianz, (26) vielleicht auch Gregors von Nyssa. Besonders aber scheinen die Schriften des Eusebius, Bischofs von Emesa, sowohl Diodor wie Chrysostomus als Vorbild und Quelle gedient zu haben. So berichtet ausdrücklich Hieronymus. (27) In der Tat hat auch Eusebius seine Haupttätigkeit auf die Schrifterklärung verlegt und sich dabei an die wohl in der Schule zu Edessa erlernte historisch-grammatische Erklärungsmethode gehalten. Er hat auch selbst wiederholt längere Zeit in Antiochien zugebracht. Im übrigen scheint er ein gewandter Schriftsteller gewesen zu sein. Von seinem literarischen Nachlaß sind aber infolge seiner semiarianischen Parteizugehörigkeit nur kärgliche Reste erhalten geblieben. (28) Thilo schreibt von ihm: »Was wir von dem Eusebius wissen und haben, berechtigt in der Tat zu dem Urteil, daß er der bedeutendste Vorgänger der eigentlichen antiochenischen Lehrer war.« (29)

Geradezu auffallend ist indes, daß Chrysostomus in seinen Schriften keinerlei Kenntnis der so charakteristischen und originellen sieben Briefe des

(25) Vgl. Basilius, Ad virginem lapsam (32, 369—381) und Chrysostomus, Ad Theodorum lapsum (47, 277—316); auch Basilius, epist. 140 (32, 585 CD); dann Basilius, Hom. 17 in Barlaam mart. (31, 484 besonders den Schluß) und Chrysostomus, In S. Barlaam (50, 675).

(26) Vgl. Gregorius Naz., De fuga (35, 407 ff.) und Chrysostomus, De Sacerdotio (48, 623 ff.); Gregor Naz., Oratio 26 (35, 1228) und Chrysostomus, Neminem laedi (52, 460—480); Gregor, Adversus Julianum Or. 4 und 5 (35, 532—720) und Chrysostomus, In S. Babylam, contra Julianum (49, 533 ff.); Echtheit zweifelhaft. — Vgl. auch Th. Sinko, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni = Meletemata Patristica II (Cracoviae 1917) 1, 119—121.

(27) De viris ill. Cp. 91, 119, 129. — Auch für Chrysostomus sagt dies Hieronymus ebd. Kp. 129. Du Pin, Nouvelle Bibliothèque 2, 238b möchte lieber an Eusebius von Cäsarea als an den von Emesa denken. Ein Vergleich der Homilien des Chrysostomus mit denen des Eusebius ergibt mehrfache Ähnlichkeiten, die einer genauen Untersuchung wert wären. — Vgl. Chrysostomus, In Judae proditionem (49, 373 ff.) und Eusebius Em., In Judae proditionem (86, 525 und 527, Note 56); die Predigt steht aber auch handschriftlich unter dem Namen des Severian von Gabala (s. Zellinger, Studien zu Severian 142). — Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien 4 ff. schreibt diese Homilie wieder dem Eusebius Alexandrinus zu.

(28) Bardenhewer, GAL 3, 263—4 und 673. — An seinen Aufenthalt in Antiochien erinnert wohl noch seine Festpredigt auf die antiochenischen Heiligen: Bernice, Prosdoke und Domnina; vgl. A. Wilmart O. S. B. Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse ... = Anal. Boll. 38 (1920) 241—284.

(29) l. c. 73, Note 1.

heiligen Ignatius von Antiochien bekundet, des größten und hervorragendsten Bischofs seiner Vaterstadt.

Dagegen zeigt er sich ziemlich vertraut mit Flavius Josephus. »Der jüdische Krieg« wurde offenbar in der Schule Diodors fleißig gelesen. Er zitiert ihn wenigstens zwölfmal in seinen Schriften, zum Teil unter Anführung längerer Zitate. (30)

Dagegen muß wieder sehr befremden, daß der spätere meistgelesene Erklärer der Heiligen Schrift nie die Sprache des Alten Testamentes gelernt hat. Chrysostomus verstand *kein Hebräisch*. Das ergibt sich einmal aus gewissen Äußerungen, die er selbst machte, sodann aus seiner ganzen Art der Exegese alttestamentlicher Bücher.

So schreibt er einmal: »Der Syrer und Hebräer, *sagt man*, lesen nicht Bienen, sondern Wespen.« (31) — Zu Ps. 148, 1 macht Chrysostomus die Bemerkung: »Die heiligen Schriften sind ursprünglich hebräisch, nicht griechisch abgefaßt. *Diejenigen nun, welche dieser Sprache wohl kundig sind*, sagen, daß für das Wort Uranos (= Himmel) im Hebräischen der Plural (die Himmel) gebraucht wird und hiermit stimmen auch die Kenner der syrischen Sprache überein.« (32) In seiner ganzen Exegese stützt sich auch Chrysostomus lediglich auf den griechischen Text, und an den wenigen Stellen, wo er auf das Hebräische Bezug nimmt, kennt er es nur vom Hörensagen: »Diese Bücher (des Moses) sind nicht in unserer, sondern in der hebräischen Sprache abgefaßt. Die hebräischen Sprachkenner nun sagen.« (33)

Wenn also Chrysostomus gelegentlich hebräische Lesarten anführt, (34) so hat er diese sicher nur aus der mit griechischen Buchstaben geschriebenen, hebräischen Textrezension der Hexapla des Origenes. — Übrigens verstand auch Theodor von Mopsuestia kein Hebräisch, was um so überraschender ist, als er doch, wenigstens in seiner Bischofszeit, Syrisch kannte. (35)

(30) Vgl. Kihn, Theodor von Mops. 85, Note 1.

(31) In Isaiam Kp. 7, 18 (56, 88).

(32) Hom. 4, 4 in Genesim (53, 42—3). Vgl. Sermo 9, 3 und 5 in Genesim (54, 624—5 und 628). Als junger Mönch war Chrysostomus sogar »Schüler« eines alten »Syrers«; doch hat dieser jedenfalls griechisch verstanden, sonst hätte er den jungen Griechen, der kein syrisch kannte, kaum als Schüler angenommen.

(33) Hom. 4, 4 und 39, 3 in Genesim (53, 43 und 54, 364); Hom. 2, 3 de mutatione nominum (51, 129).

(34) Nur im Psalmkommentar zu Ps. 7, 6 und 12 (55, 90, 99); Ps. 8 (col. 106, 114, 116) Ps. 9 (col. 126, 133); Ps. 11 (144, 147, 148) usw. — Vgl. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum. Pars III. (Lipsiae 1807) 270 f.

(35) L. Pirot, L'oeuvre exégétique 95 f.

Ob auch der Presbyter Flavian, der spätere Nachfolger des Meletius auf dem Patriarchenstuhl von Antiochien zu den theologischen Lehrern des Chrysostomus gehörte, läßt sich weder bejahen noch verneinen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht immerhin dafür. Indes schriftstellerisch ist Flavian fast gar nicht hervorgetreten. Nur einige Predigten scheinen von ihm im Umlauf gewesen zu sein. (36)

Dagegen berichten Sokrates und Sozomenus noch von einem anderen Lehrer des Chrysostomus, der zugleich mit Diodor den Ascetenverein bei Antiochien geleitet haben soll: Er hieß Karterius. Mehr als sein bloßer Name ist aber leider nicht von ihm bekannt. (37)

Eintritt in den geistlichen Stand: Chrysostomus wird Lektor

Bereits waren drei Jahre verflossen, seitdem Johannes die heilige Taufe empfangen und sich im Umgang mit Meletius und Diodor dem theologischen Studium gewidmet hatte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Chrysostomus in dieser Zeit die Hoffnungen, die man auf ihn gesetzt, vollauf erfüllte, sowohl hinsichtlich seiner geistigen Befähigung wie seiner Charaktereigenschaften.

Wie oben erwähnt, muß Chrysostomus schon sehr früh die Absicht gehabt haben, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nur darüber scheint er noch nicht schlüssig gewesen zu sein, ob er nicht lieber Mönch werden sollte. Was nun in Wirklichkeit den Ausschlag für den geistlichen Stand gab, wissen wir nicht. Tatsache ist nur, daß er am Ende dieser Zeit die Weihe als Anagnost (= Lektor, Vorleser) empfing und damit in die Reihen des Klerus aufgenommen wurde.

Wie bei der Taufe, so ist es auch hier nicht sicher, wer ihm die Weihe des Lektorats erteilte. Palladius erwähnt lediglich, daß er Lektor wurde. (38) Der recht unzuverlässige Sokrates dagegen behauptet, ein Bischof Zenon habe ihn auf der Rückreise von Jerusalem zum Lektor bestellt und zwar

(36) F. Cavallera, S. Eustathii . . . 105 ff.

(37) Sokrates 6, 3; Sozomenus 8, 2. — Pirot, L'oeuvre exégétique 85 hat merkwürdigerweise auch den Theodor von Mopsuestia unter die »Lehrer« und Quellen des Chrysostomus eingereiht und behauptet, er und Theodoret hätten Theodors Werke benützt und fast ausgeplündert! Das mag bei Theodoret einigermaßen stimmen; Chrysostomus, der älter war als Theodor, hat diesen natürlich nie als Lehrer gehabt, wenngleich er als dessen Mitschüler und Freund seine Schriften und theologischen Ansichten zweifellos kannte. — Vgl. Baur, Der Kanon des heiligen Chrysostomus = Theolog. Quartalschr. 105 (1924) 267—8; Richard Simon, Histoire critique du Nouveau Testament 3, 314 (Kp. 22).

(38) Kp. 5 (18).

gleichzeitig mit Basilius, dem späteren Erzbischof von Cäsarea! (39) Das schrieb ihm Georg Alexandrinus (40) nach und aus diesem entnahm es Leo imperator. (41) Die Nachricht über Basilius den Großen ist nun ein offenkundiger Irrtum des Sokrates, der hier jedenfalls an den Basilius des Dialogs über das Priestertum dachte, den er mit Basilius von Cäsarea verwechselte. Ein wenig anders verhält es sich mit Zenon.

Wo dieser Zenon Bischof gewesen sein soll, ist allerdings nicht festzustellen. An sich ist es ja höchst wahrscheinlich, daß Bischof Meletius während seiner mehrfachen Verbannungen aus Antiochien seine Herde nicht einfach ihrem Schicksal überließ. Er mußte doch irgendwie dafür sorgen, daß in Antiochien katholische Priester, und in seinem Patriarchat womöglich katholische Bischöfe denen folgten, die inzwischen starben. Man darf also ohne weiteres annehmen, daß er entweder Nachbarbischöfe zur Vornahme von geistlichen Weihen in Antiochien ermächtigte, oder daß er sich selbst in der Nähe von Antiochien aufhielt und von Zeit zu Zeit in die Stadt kam, wie es vor ihm der heilige Athanasius in Alexandrien gemacht hatte. (42)

Indes scheint der Zusammenhang bei Palladius nahezulegen, daß Chrysostomus die Weihe zum Lektor von demselben Bischof erhielt, der ihm die Taufe spendete und das wäre Meletius gewesen.

Das »Lektorat« war damals bei den Griechen die erste und unterste Stufe der geistlichen Weihegrade. Nach ihm kam gleich das Diakonat und das Priestertum.

Als »Anagnost« hatte Johannes die Aufgabe, in der Kirche den versammelten Gläubigen die heilige Schrift vorzulesen. Die stehende Einleitungsformel dazu lautete: »Also spricht der Herr.« Dann unterbrach ihn der Diakon, indem er regelmäßig dem Volke zurief: Πρόσχωμεν = Lasset uns acht geben! Dem Lektor oblag also die Aufgabe, die bei den Lateinern der Akolyt, dann der Subdiakon und der Diakon bei der Feier des heiligen Meßopfers erfüllen, wenn sie die Epistel oder das Evangelium lesen. Das Lektorat war ein von den frühesten Zeiten an bestehendes Amt.

In der älteren Zeit kam es wohl auch vor, daß der Lektor die heiligen Schriften nicht bloß las, sondern auch erklärte, also predigte. Tatsächlich berichtet Sokrates, Chrysostomus habe bereits als Lektor den Logos wider die Juden verfaßt, worunter vermutlich die Abhandlung: »Über die Gottheit Christi,

(39) HE 6, 3 (668 A).
(40) Kp. 5 (176, 43).
(41) Kp. 5 (107, 236 D).
(42) Hefele, KG 1, 664.

gegen die Juden und Heiden« zu verstehen ist. (43) Indes ist Sokrates in seinen Angaben über die Jugendzeit des Chrysostomus allzu unverlässig, als daß man hier bestimmte Schlüsse aus ihm ziehen dürfte. Außerdem wird die letztgenannte Schrift mit guten Gründen später angesetzt, während die Predigten wider die Juden ohnehin erst in die Priesterzeit fallen. Allerdings hat eine angebliche Synode in Karthago im Jahre 398 erlaubt, daß sogar Laien, also solche, die nicht einmal Lektoren waren, lehren durften, wenn sie von Klerikern ausdrücklich gebeten wurden. (44) Gleichwohl läßt sich von Chrysostomus nicht nachweisen, daß er schon als Lektor gepredigt oder Katechumenenunterricht erteilt hätte. Sein Sinn stand bereits auf anderes gerichtet. Vielleicht hat er tatsächlich früher geschwankt, ob er Mönch oder Priester werden sollte. Bald nachdem er Lektor geworden, gewann in ihm der Gedanke die Oberhand, aller zukünftigen kirchlichen Laufbahn zu entsagen und als einfacher *Mönch* ein Leben der weltabgeschiedenen Frömmigkeit und Gottzugehörigkeit zu führen.

ELFTES KAPITEL
CHRYSOSTOMUS ALS MÖNCH.

WENN der Einleitung zum ersten Buch über das Priestertum ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, so war Chrysostomus schon als Student nahe daran gewesen, Mönch zu werden. Er besaß nämlich einen Freund Namens »Basilius«. Die idealsten Vorbedingungen einer auf Gleichheit des Alters, Standes, Vaterlandes, der Neigungen, des Studiums, selbst der Standeswahl beruhenden Freundschaft waren zwischen beiden gegeben. Basilius will allen Ernstes Mönch das heißt Ascet werden. Er führt zunächst im eigenen Heim ein zurückgezogenes Leben, nur der Lesung, der Betrachtung der Heiligen Schrift und den Übungen der Ascese hingegeben. Chrysostomus, sein Freund, kann sich von der Welt nicht so leicht losreißen. Er findet großes Gefallen an den Schauspielen der Gerichtssäle und den Vergnügungen des Theaters. Endlich beginnt aber auch Johannes »sein Haupt über die trüben Fluten des Lebens zu erheben«. Sie kommen beide überein, ihr Heim zu verlassen und gemeinsam das Leben von Mönchen zu führen. ANTHUSA, die Mutter des Johannes, hat aber schon gemerkt, was die beiden

(43) HE 8, 22.
(44) Kanon 98 = HEFELE, KG 2, 76.

Freunde im Schilde führen. Eines Tages nimmt sie ihren Sohn schweigend bei der Hand, führt ihn in ihr Schlafgemach und läßt ihn sich setzen. Dann bricht sie in einen Strom von Tränen aus. Endlich faßt sie sich wieder und sagt zu Johannes: »Mein Kind! Ich durfte mich deines guten Vaters nicht lange erfreuen; Gott hat es so gewollt. Denn kaum warst du geboren, da ereilte ihn der Tod und ließ dich vorzeitig als Waise, mich als Witwe zurück mit all den Mühseligkeiten der Witwenschaft, die nur denen bekannt sind, die sie erfahren haben. Es gibt keine Worte, um den stürmischen Schmerz eines Mädchens zu beschreiben, das vor kurzem erst das elterliche Haus verlassen und plötzlich, geschäftsunkundig, wie es ist, und dazu von tiefstem Leid erfüllt, sich gezwungen sieht, Sorgen auf sich zu nehmen, die über sein Alter und sein Geschlecht hinausgehen. Da heißt es, einer nachlässigen Dienerschaft nachgehen, sich vor böswilligen Menschen in acht nehmen, habsüchtigen Verwandten entgegentreten und die lästigen, herzlosen Steuereintreiber standhaft ertragen. Hinterläßt dann der Verstorbene ein Kind und ist es ein Mädchen, so hat die Mutter immerhin große Sorgen, wenn sie auch keine so großen Auslagen und keine solche Angst zu haben braucht. Ein Knabe dagegen verursacht ihr tagtäglich tausend Ängsten und Kümmernisse, wobei ich noch gar nicht an die Auslagen denke, die sie machen muß, wenn sie ihm eine standesgemäße Erziehung angedeihen lassen will. Gleichwohl hat nichts von all dem mich dazu bewegen können, eine zweite Ehe einzugehen und in das Haus deines Vaters einen anderen Gemahl einzuführen. Ich harrte aus in Sturm und Not und hielt Stand im Feuerofen der Witwenschaft. Dazu half mir in erster Linie die Gnade von oben. Aber auch darin fand ich einen großen Trost in dieser Trübsal, daß ich immer dein Gesicht anschauen konnte, in dem das lebendige Bild deines Vaters mir erhalten blieb, dem es so ganz gleich sieht. Darum warst du schon mein einziger Trost, als du noch ganz klein warst und noch nicht einmal sprechen konntest; in dem Alter machen ja die Kinder ihren Eltern am meisten Freude.

Dabei kannst du nicht einmal einwenden: Wenn ich auch den Mut und die Kraft gehabt habe, Witwe zu bleiben, aber ich hätte doch durch die Not der Witwenschaft gezwungen, dein väterliches Erbe verringert. Ich weiß nämlich, daß es vielen so ergangen ist, die das Unglück hatten, Waise zu werden. Ich aber habe dir dein Erbe ganz und unversehrt erhalten, obwohl ich keine Auslage scheute, die zu deiner Ausbildung nötig war. Ich habe aber alles aus meinem eigenen Vermögen bestritten, das ich von zu Hause erhalten habe. Nun denke nicht, daß ich dir damit einen Vorhalt machen will. Als einzigen Entgelt für alles bitte ich dich nur darum, mach mich nicht ein zweites Mal zur Witwe, fache die bereits eingeschlummerte Trauer und den Schmerz

nicht von neuem an, sondern warte, bis ich gestorben bin; lange werde ich wohl nicht mehr leben. In der Jugend hofft man ja immer ein hohes Alter zu erreichen; wenn man aber einmal alt geworden ist, wie ich, so kann man nur noch den Tod erwarten. Wenn du mich also einmal neben den Gebeinen deines Vaters ins Grab gebettet hast, dann magst du lange Reisen unternehmen und übers Meer fahren, wenn du willst; dann wird dich niemand daran hindern. Solange ich aber noch am Leben bin, bleibe bei mir in meinem Heim. Beleidige Gott nicht und füge mir nicht ohne jeden Grund einen so großen und unverdienten Schmerz zu. Ja, wenn du mir vorwerfen kannst, daß ich dich in weltliche Sorgen verstricke oder dich nötige, dich mit häuslichen Geschäften abzugeben, dann höre nicht mehr auf das Gesetz der Natur, denk nicht mehr daran, daß ich dich aufgezogen, daß wir jahrelang beisammen waren, dann nimm auf gar nichts mehr Rücksicht, sondern fliehe vor mir wie vor einem Feind, der dir Nachstellungen bereitet. Wenn ich aber im Gegenteil alles tue, um dir Zeit und Muße zu einem solchen Leben zu verschaffen, so sollte, wenn schon gar nichts anderes, doch wenigstens dies dich bewegen, bei mir zu bleiben. Denn wenn du auch Tausende nennen könntest, die dich gern haben, so wird dir doch niemand so viel Freiheit (zur Übung des monastischen Lebens) gewähren; denn es gibt ja auch niemanden, dem dein Wohlergehen so am Herzen läge, wie mir.« (1)

Das und noch mehr sagte die Mutter und ihre mit dem Herzen gesprochenen Worte machten einen solchen Eindruck auf den jungen Johannes, daß er sich trotz des Zuredens von Basilius nicht entschließen konnte, jetzt schon das eigentliche Mönchsleben zu beginnen.

Die ganze angeführte Stelle gehört mit zu den zartesten und feinsten Perlen altchristlicher Literatur und verdiente schon deswegen allein hier erwähnt zu werden. Vermutlich ist auch da Wahrheit und Dichtung zu einem Bild verwoben. Möglicherweise hat aber auch nur Gregor von Nazianz das literarische Modell abgegeben, der seiner Zeit sich von der Welt zurückziehen und Mönch werden wollte, aber seinen Plan mit Rücksicht auf seine Eltern aufschieben mußte. (2)

Gleichwohl mag Anthusa so oder ähnlich gesprochen haben, als ihr einziger Sohn wirklich daran dachte, Mönch zu werden.

(1) De Sacerdotio 1, 5 (48, 624—5; ed. Nairn S. 5 ff.).

(2) Carmen de Vita sua II, 11 V. 357 ff. (37, 1054). — In der Schrift Adv. opp. vitae mon 3, 12 (47, 368 f.) erzählt Chrysostomus von einem vornehmen Jüngling, der gerne Mönch werden wollte, dessen Vater ein rauher Offizier war, während die Mutter ihn den Mönchen zur Erziehung geben wollte. — An eine versteckte Anspielung auf sich selbst zu denken, hindert De Sacerd. 1. 50.

Wie immer sich die Sache verhalten mag, leicht ist der neue Schritt dem jugendlichen Johannes nicht geworden. Er selbst verrät uns seine Sorgen und Gedanken, die ihn um diese Zeit bewegten: »Als ich seinerzeit den Entschluß gefaßt hatte, die Stadt zu verlassen und die Hütten der Mönche aufzusuchen, da kümmerte und quälte mich die große Sorge, wie und woher ich mir das beschaffen könnte, was zum Leben notwendig wäre; ob ich dort auch neugebackenes frisches Brot werde essen können, ob man nicht genötigt würde, dasselbe Öl für die Lampe und für die Mahlzeit zu gebrauchen, ob mich nicht jemand zwingen würde, armselige Bohnengerichte zu essen oder schwere Arbeiten zu verrichten, zu graben, Holz und Wasser zu tragen und alle anderen ähnlichen Dienste zu leisten; kurz meine Sorge um ein ruhiges bequemes Leben war groß.« (3)

Schließlich hat aber doch das Verlangen nach der »hohen Philosophie« des monastischen Lebens, nach dem »Leben der Mönche«, alle Bedenken überwunden. Palladius behauptet, das Gewissen hätte ihn geplagt mit dem Gedanken, er könnte trotz seines guten Willens vielleicht doch nicht den Anforderungen genügen, die das Leben in der Großstadt Antiochien an die sittliche Willensstärke eines in der Blüte der Jugend stehenden Mannes stellte. (4) Vielleicht hat auch ein äußerer Anlaß ihn bei seinem Entschlusse mitbestimmt. Aus der oben geschilderten Szene zwischen ihm und Anthusa darf man vielleicht schließen, daß seine Mutter inzwischen gestorben war oder zuletzt doch ihre schmerzliche Einwilligung zur Trennung von ihrem Sohne gab.

Sokrates, der Advokat und Kirchengeschichtsschreiber, berichtet, bei der Wahl des Mönchslebens sei für Chrysostomus auch das Beispiel des Evagrius maßgebend gewesen, der dieselben Lehrer gehabt und schon vor ihm das monastische Leben (= ἡσύχιον βίον) geführt habe. (5) Offenbar dachte Sokrates hier an den Evagrius aus Antiochien, der später Priester und dann Nachfolger des Bischofs Paulinus wurde. Indes war Evagrius bereits seit 362 Priester und trat dann zur Partei des Paulinus über. Er wird daher kaum irgendwelche Beziehungen zu Chrysostomus gehabt haben und die Angabe des Sokrates dürfte ebensowenig auf Wahrheit beruhen, wie die andere, daß Evagrius als Nachfolger Paulins den Chrysostomus zum Priester geweiht habe.

(3) De Compunctione 1, 6 (47, 403).
(4) Dialogus 5 (18).
(5) HE 6, 3.

Das antiochenische Mönchtum

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts war die Lebensweise der Mönche (= Μονάζοντες) auch in Syrien und Antiochien nichts Unbekanntes mehr. Von Ägypten aus hatte sie sich wie im Fluge das römische Ostreich erobert und um das Jahr 370 gab es kaum mehr eine größere Stadt, einen Berg oder eine Einöde, wo man nicht Greise, Männer und Jünglinge in der bereits typisch gewordenen Mönchstracht angetroffen hätte. Sie lebten teils für sich allein als »Einsiedler«, teils in kleinen oder größeren Gruppen beisammen. Letztere hießen »Coenobiten«, das heißt die Gemeinsamlebenden. Die Grenzen zwischen beiden waren aber damals noch nicht mit juridischen Paragraphen abgesteckt. Man konnte leicht und ohne Bedenken von einer Lebensform zur anderen übergehen; ja es gab viele, die einen Teil des Jahres als Einsiedler lebten, einen anderen als Coenobiten. Auch diese letzteren bildeten zuweilen nur ganz lose Verbände, so daß es schwer war, zu sagen, ob sie mehr Einsiedler oder mehr Coenobiten seien. Der erste, der die strenge *gemeinsame* Lebensform einführte, war der heilige Pachomius. Sein Bruder Johannes hatte ihm allerdings den Vorwurf gemacht, er gebe damit den Grundgedanken des Mönchtums preis, den des »einsamen« Lebens; denn ein »Mönch«, ein μόνος ἄγων, könne nur sein, wer allein und einsam lebe. (6)

In Antiochien und Umgebung scheint damals die einsiedlerische Lebensform der Mönche die vorherrschende gewesen zu sein. Das ergibt sich aus der historia religiosa des Theodoret. (7) Aber auch Chrysostomus kennt in seiner späteren Verteidigungsschrift des monastischen Lebens in der Hauptsache nur die Einsiedler, die in den Höhlen und Bergen von Antiochien lebten. Allerdings spricht er gelegentlich auch von einem »Chor der Brüder« von einer »Herde Christi«, von einem »Verzeichnis der Brüder« und vergleicht den Mönch mit einem Soldaten, der sich ins Regiment hat einreihen lassen. Doch braucht man dabei nicht jedesmal an juridisch festgeschlossene Kommunitäten zu denken. (8) Die Ausdrücke lassen sich auch auf Mönche anwenden, die nur in einem losen Verhältnis zueinander standen.

(6) Vita S. Pachomii = Acta Sanctor. Maii III, 24*, Kp. 10, 15, 16.

(7) 82, 1284—1496. — Vgl. BAUR, Einleitung zu Theodorets Historia religiosa in der Köselschen Vätersammlung Bd. 50, S. 8 ff.

(8) Ad Theodorum lapsum 1, 16; 2, 1 und 4 (47, 302, 309, 316). Chrysostomus selbst kennt auch schon eigentliche klösterliche Gemeinschaften (Cönobien) z. B. Hom. 68, 3 in Matth. (58, 644); Hom. 14, 3 in 1. Tim. (62, 575). Das Euprepios-Kloster, in dem vierzig Jahre später Nestorius lebte, lag nur etwa zwei Stadien (= 360 Meter) von der Stadt entfernt. — Vgl. EVAGRIUS SCHOL., HE 1, 7 (86, 2436); THEODORET erwähnt sogar ein Kloster mit zwei getrennten Abteilungen, einer für griechische und einer für syrische Mönche (Hist. Rel. 5 = 82, 1356). Auf dem Amanos-Berge

Inwieweit in den »Asceterien« des Diodor ein gemeinschaftliches Leben geführt wurde, läßt sich genau nicht bestimmen. Des Chrysostomus Freund Stagirius hat in einer Brüdergemeinde gelebt, in der man gemeinsam betete, und gemeinsam schlief, vielleicht auch gemeinsam aß, also ein schon ziemlich ausgebildetes Konventleben führte. (9)

Manche Einsiedler hatten auch einen oder mehrere junge Leute als Schüler bei sich, die sie in die Anfangsgründe des ascetischen Lebens einführten. Andere wieder unterrichteten Knaben im Lesen und Schreiben und in den Geheimnissen der Grammatik. Im großen und ganzen stand das Mönchtum noch in seiner ersten Jugendzeit voll erfahrungsloser Begeisterung und mit einer Freiheit in der äußeren Form, die der späteren Zeit vollkommen fremd geworden ist.

Chrysostomus war noch ein Kind, als der große Mönchsvater St. Antonius (im Jahre 356) in Ägypten starb. Er zählte vielleicht 11 Jahre, als der heilige Athanasius durch sein Leben des heiligen Antonius (im Jahre 365) das Mönchsleben in der ganzen Welt bekannt machte und damit Tausende zur Nachahmung lockte. Der Begründer des Gemeinschaftslebens der Mönche, der heilige Pachomius, war erst vor kurzem gestorben, als Chrysostomus das Licht der Welt erblickte. Im Norden von Antiochien und Syrien, im Pontus und in Cäsarea, gab um dieselbe Zeit der heilige Basilius dem Mönchtum bereits Form und Gestalt und seinen ascetischen Geist.

Es war also der erste monastische Frühling, die Jugendzeit des christlichen Mönchtums, in welche die Jugendzeit des heiligen Chrysostomus fiel. Kein Wunder, daß der warme frische Zug, der durch die Länder des oströmischen Reiches wehte, auch unseren Johannes erfaßte. Die »Philosophie« der »Tugendathleten« hatte es ihm angetan.

Die zerklüfteten Felsen, die Kalk- und Kreidegebirge, (10) die Antiochien im Südosten und Norden bis zu einer Höhe von 1700 Metern überragten, besonders der Kasios- und Amanosberg, boten durch ihre zahllosen Höhlen und Spalten ein ausgezeichnetes, natürliches Obdach für anspruchslose Mönche, die dem Himmel näher sein wollten als der Erde. Tatsächlich waren auch diese Bergeshöhlen von zahlreichen Einsiedlern bewohnt, die hier oben beteten, fasteten und sich kasteiten. Von dem Ernst und der fast übermensch-

bei Antiochien hatte auch Symeon der ältere zwei »Klöster« d. h. φιλοσοφίας φροντιστήρια gegründet (ebd. 6; 1364 C), während das »Kloster« des Theodosius, am Fuße des Rhodos-Berges am Orontes gelegen, wegen der Isauriereinfälle (404—407) in die Stadt (Antiochien) verlegt wurde (ebd. 10 = 82, 1388—93).

(9) Ad Stagirium a daemone possessum 1, 1 (47, 423).

(10) Blankenhorn 124—125.

lichen Strenge, mit der manche dieser Mönche gerade in Syrien sich dem ascetischen Leben hingaben, kann man sich eine Vorstellung machen aus den Beispielen, die Theodoret in seiner Mönchesgeschichte aufbewahrt hat. (11)

Natürlich haben diese Mönche auch noch anderes getan als nur gefastet und sich gegeißelt. Es gab gebildete Männer unter ihnen, die als Prediger das Volk im Glauben bestärkten (12) und sogar schriftstellerisch tätig waren. Andere bewährten sich als Seelenführer, wenn fromme Frauen zu ihren Klausen emporstiegen und ihnen ihre Sorgen und Nöten klagten; wieder andere widmeten sich dem Unterricht der Jugend. (13) Bei diesen Mönchspädagogen konnte man sogar nicht bloß Griechisch sondern auch Latein lernen. (14) Ihre Schüler wohnten und aßen bei ihnen, wie es ja auch Brauch war, daß auswärtige weltliche Schüler im Hause ihrer Lehrer lebten. (15) Um eine solche Mönchsschule größeren Stils handelte es sich wahrscheinlich bei dem Asceterium des gelehrten Diodor. Nach dem Bericht des Sokrates war er zugleich mit Karterius Vorstand und Leiter seines Asceteriums. (16) Hier habe auch Chrysostomus mit einigen Jugendfreunden, dem Theodor von Mopsuestia, dem Maximus, späterem Bischof von Seleukia in Isaurien, dem ascetisch-theologischen Unterricht des Diodor genossen. Palladius hingegen sagt, er habe vier Jahre lang bei einem alten syrischen Mönche gelebt, sich in der Einsamkeit und Abtötung geübt und dessen strenge Lebensweise nachgeahmt. (17) Den Namen dieses greisen Mönches nennt Palladius nicht. An sich ließen sich ja die beiden Berichte ganz leicht zusammenfügen, denn der alte strenge Syrer könnte mit Karterius identifiziert werden, wobei sein griechischer Name kein wesentliches Bedenken hervorzurufen brauchte. Denn dieser »Syrer« muß gut Griechisch gekonnt haben, nachdem ja Chrysostomus kein Syrisch verstand. Georg Alexandrinus schreibt zwar, dieser alte Syrer habe Hesychius geheißen, was natürlich ebensogut erfunden sein kann, wie so vieles andere bei Georg. (18) Dagegen behaupten Georg Hamartolus, (19) und Georg Cedrenus, (20) offenbar gestützt auf Sokrates, (21) tatsächlich, der alte Syrer sei Karterius gewesen.

(11) Deutsch von K. Gutberlet = Köselsche Väter-Bibliothek Bd. 50 (1926).
(12) Chrysostomus, Adversus oppugnatores v. m. 1, 6 (47, 327).
(13) Ebd. 2, 1 ff.; 3, 16 ff. (332 ff., 376 ff.).
(14) Ebd. 3, 11 (368).
(15) Ebd. 3, 18 (380).
(16) HE 6, 3 (67, 665).
(17) Kp. 5 (18).
(18) Kp. 7 (Savile 8, 168). (19) Chronicon 4, 202 (110, 728).
(20) Comp. Hist. (121, 628). (21) HE 6, 3.

Zweifelhaft mag es erscheinen, ob das Asceterium Diodors wirklich auf den Bergen lag. Wenn ja, so wäre die Annahme berechtigt, daß Chrysostomus auch in den vier Jahren seines Mönchslebens der Schüler Diodors blieb. Daß Palladius über die Beziehungen des Chrysostomus zu Diodor schweigt, erklärt sich wohl aus dem Charakter seines Dialogs, der hauptsächlich eine Apologie des Chrysostomus gegen Theophilus sein will, und so ziemlich über alles hinweggleitet, was nicht in diesen Rahmen gehört.

Jedenfalls bildete die Ascetenschule des Diodor und Flavian in den Zeiten der Verbannung des Patriarchen Meletius den religiösen Brennpunkt der antiochenischen Katholiken, das Hauptbollwerk des Widerstandes gegen Arianismus und Heidentum. (22)

Hier ist die Frage am Platz: Warum hat der junge Johannes sobald nach seiner Bestellung zum Lektor dieses Amt aufgegeben? Was suchte er im Mönchtum und was war es in seinen Augen? Man hat vielfach behauptet, das Mönchtum habe in der damaligen Zeit, ja bis auf den heutigen Tag, als *das* eigentliche christliche Leben gegolten, im Gegensatz zu dem der Weltleute, die als »Christen zweiter Klasse« betrachtet worden seien. Nur der Mönch sei als »der vollkommene Christ« angesehen worden. — Eine solche Auffassung lag nun freilich Chrysostomus durchaus fern. Im Gegenteil, er hat sie ausdrücklich abgelehnt und bekämpft. Ihm bedeutete Mönchtum zunächst einmal: »das einsame, weltentsagende Leben« (ὁ μονήρης βίος). Ja er nennt es geradezu »das untätige Leben« (ἀπράγμονα βίον). (23) Aber doch ist ihm das Mönchtum keine Schale ohne Kern, keine bloße Negation. Sein Inhalt ist für ihn vielmehr positiv, ist »Lebensweisheit« und zwar so sehr, daß er wiederholt das Mönchtum einfachhin: »die Philosophie« nennt, während der Mönch der »Philosoph« ist, das heißt der Mann, der das Geheimnis der wahren Lebensweisheit erfaßt hat und betätigt. (24) Darum ist auch in seinen Augen das Mönchsleben ein »Engelleben«, (25) und Mönch werden heißt »sich Gott weihen« und »Gott dienen«. (26) Als *Seele* dieses Lebens gelten ihm aber nicht Fasten, Wachen und Kasteiung, nicht Weltflucht und Ehelosigkeit, nicht einmal Gebet und Betrachtung und jegliche Art von Tugendübung, sondern einzig und allein die möglichst vollkommene *Liebe zu Gott*. »Rede mir nicht von Bergeshöhen, von Klüften und Schluchten und un-

(22) Epist. 17 ad Marcum presb. (PL 22, 360) und epist. 15 und 16 an Papst Damasus (ebd. 355 ff.).

(23) Hom. 1, 2 ad populum Ant. (49, 18); Adv. Oppugnatores 2, 9 (47, 345).

(24) Comparatio regis et monachi (47, 387—92); De compunctione 1, 4 ff. (47, 399 ff.) und passim.

(25) Ad Theodorum laps. 1, 17 (47, 304); De Subintroductis 7 (47, 527); Hom. 18, 4 in Genesim (53, 153).

(26) Adv. Oppugnatores 3, 14 (47, 372); Comparatio regis 1 und 2 (47, 387—89).

zugänglicher Einöde; das alles ist allein nicht imstande, die Unruhe der Seele zu beseitigen. Vielmehr bedarf es dazu noch jenes Feuers ... der *Liebe* zu Christus.« (27) Zur Liebe sind aber alle Menschen verpflichtet; darum sind auch alle zur *Vollkommenheit* berufen, aber durchaus nicht alle zum »Mönchtum«. Oder »sind etwa nur die Mönche verpflichtet, Gott zu gefallen? Nein! Gott will, daß alle selig werden ... und keine Tugendübung vernachlässigen.« (28) »Wer also in der Welt lebt, darf vor dem Mönche nichts voraus haben, als nur das eine: daß er eine Frau hat. In dem Punkt ist ihm Freiheit gegeben, in allen anderen nicht; vielmehr muß er alles ebenso beobachten, wie der Mönch.« (29) Ja. »Du irrst ganz gewaltig, wenn du glaubst, es werde etwas anderes von den Weltleuten und etwas anderes von den Mönchen verlangt. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der eine eine Frau nimmt, der andere dagegen nicht; in allen anderen Dingen wird die gleiche Rechenschaft von ihnen gefordert. — Denn Christus hat keinen Unterschied zwischen beiden gemacht. ... Höre nur, was Paulus betreffs der Liebe, des höchsten Gutes befiehlt: Von ihr sagt er, daß dieselbe Liebe von den Weltleuten gefordert werde, die Christus von seinen Jüngern verlangte. ... Hätte er also auch nur dies gesagt, so wäre das schon Beweis genug, daß an Weltleute und Mönche dieselben Anforderungen gestellt werden. — Ja, was die ganze Welt auf den Kopf gestellt hat, ist eben der Umstand, daß wir uns einbilden, der Mönch müsse ein vollkommeneres Leben führen, während es die anderen sich bequem machen könnten. Nein, nein, es wird von uns allen dieselbe Philosophie verlangt, wie Paulus sagt und das möchte auch ich ganz entschieden betonen, oder vielmehr nicht ich, sondern derjenige, der uns einst richten wird.« »Daß also Weltleute und Mönche die Pflicht haben zur selben Höhe der Vollkommenheit zu gelangen ... das wird, so hoffe ich, in Zukunft niemand mehr leugnen, und wäre er auch noch so rechthaberisch und hartnäckig.« (30)

So schreibt Chrysostomus in einer Zeit, in der er wahrscheinlich selber noch Mönch war.

Genau das gleiche lehrt der heilige Basilius. Er sagt: »Die Vorschriften des Evangeliums gelten für alle, für Mönche und Eheleute. Für den Verheirateten ist es genug, daß ihm die Unenthaltsamkeit, die Begierde nach dem Weib

(27) De compunctione 2, 2 (47, 413); De sacerdotio 6, 6—8 (48, 682—5); De virginitate 4 (48, 536); Hom. 44, 1 in Matth. (57, 463 ff.).

(28) Hom. 21, 6 in Gen. (53, 182—83).

(29) Hom. 7, 4 in Hebr. (63, 67—68).

(30) Adv. oppugnatores 3, 14 (47, 372—74); Vgl. BAUR, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit l. c. 573—74.

und der Verkehr mit ihm erlaubt ist. Die übrigen Gebote gelten für alle gleich; keiner darf sie ungestraft übertreten.« (31)

Wenn aber das Ziel für alle das gleiche ist, was hat dann das Mönchtum vor dem Weltleben voraus? Worin soll der Fortschritt und Gewinn liegen, wenn jemand vom Weltleben sich zum Mönchsleben »bekehrt«? Der Vorteil des Mönchslebens besteht eben darin, daß der Mönch oder Ascet auf dem *Wege* zu Gott viel *weniger Hindernisse* findet, als der Mann der Welt. »Der Mönch steht auf hohem, sicherem Berge und schaut hinab ins stürmende Meer des Lebens, wo Schiffe sinken und zerschellen und Schiffbrüchige an einen Balken sich klammern, während andere tot von den Wellen hin und hergeworfen werden.« (32) »So haben auch die Apostel alles verlassen, um Christo nachzufolgen und sie konnten ihm *leichter* nachfolgen, *weil* sie alles verlassen hatten.« (33) Und »als Paulus den Unterschied angab zwischen einer Jungfrau und einer Verheirateten, da nannte er nicht die Heirat und nicht die Enthaltsamkeit, sondern das Freisein von Weltsorgen und das Verstricktsein in solche. Denn nicht der Gebrauch der Ehe ist schlecht, sondern daß sie ein Hindernis ist in der Philosophie« (Tugendleben). (34) »Darum ist das ehelose Leben der *sicherere* Weg zum Himmel.« Also »nicht deshalb halte ich zur Jungfräulichkeit an, weil ich die Ehe für schlecht hielte, sondern weil ich die Jungfräulichkeit für wertvoller erachte.« (35) »Schau nur her, da will ein Mann zu Hause ein zurückgezogenes Leben führen. Aber da stehen seine Kinder um ihn herum und dazu seine Frau, die ihn eine Menge Geld kostet. Was bleibt ihm also übrig, als sich auch gegen seinen Willen in den Strudel weltlicher Geschäfte zu stürzen? Und zu wieviel Sünden wird er da genötigt! Zum Zorn, zum Fluchen, Schimpfen, Wiedervergelten, zur Verstellung, Parteilichkeit, Feindschaft! So geht es ihm bei seinen Geschäften. Kommt er dann nach Hause, so muß er sich um seine Frau kümmern und für vieles sorgen, um das ein unverheirateter Mann sich nicht zu kümmern braucht. Das ist schon der Fall, wenn die Frau hübsch und gefällig ist. Ist sie aber gar noch ein rechter Hausdrache, so ist sein häusliches Dasein schon eher eine Strafe des Himmels zu nennen. Wie soll also ein solcher den Weg zur Himmelshöhe beschreiten, der leichtbeschwingte Füße verlangt und eine hochgegürtete, leicht gerüstete Seele, er, der ein solches Gewicht weltlicher

(31) De renuntiatione saeculi 2 (31, 629 A).
(32) Ad Theodorum lapsum 2, 5 (47, 315).
(33) Hom. 64, 1 in Matth. (58, 609).
(34) Hom. 19, 6 in 1. Cor. (61, 160).
(35) De virginitate 9 (48, 539).

Sorgen an sich hängen hat, in so viele Fesseln verstrickt ist und von seinem bösen Weibe wie von einer Kette beständig nach unten gezogen wird?« (36) Von all diesen Hindernissen im geistlichen Leben ist eine Jungfrau (oder ein Mönch) frei. »Frei von allem weltlichen Lärm ist ihre Zelle, frei von jedem Geschrei. Schweigen herrscht im Inneren, wie in einem windstillen Hafen und eine noch größere Ruhe in ihrer Seele; denn sie befaßt sich mit keinen menschlichen (weltlichen) Dingen, sie unterhält sich ausschließlich mit Gott und schaut unverwandtes Blickes nur auf ihn.« (37)

ZWÖLFTES KAPITEL

ERSTE SCHRIFTSTELLERISCHE TÄTIGKEIT

Drei Schriften über das Mönchsleben

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Chrysostomus schon in dieser Zeit »seines klösterlichen Lebens« zu schriftstellern begann. Sein »Vergleich zwischen einem König und einem Mönch« und seine Abhandlung in drei Büchern: »Wider die Gegner des Mönchtums« machen ganz den Eindruck, als wären sie die frühesten Jugenderzeugnisse seines literarischen Lebenswerkes. Der Vergleich zwischen König und Mönch dürfte wohl einer von Diodor gestellten Schulaufgabe seine Entstehung verdanken und als christliches Gegenstück zu Platos »Vergleich zwischen Philosoph und Tyrann« im neunten Buche seines Werkes: »Über den Staat« aufzufassen sein.

Vergleich zwischen König und Mönch (1)

Die meisten Menschen, führt der junge Schriftsteller aus, bewundern mehr das scheinbare als das wirkliche Gute. So betrachten sie es als das höchste irdische Glück: Ein *König* zu sein, der Reichtum, Macht, Herrschaft und Ruhm besitzt. Einen Mönch aber, der ein einsames Leben führt und Gott allein dient, den beachtet niemand. Vergleichen wir also doch einmal das Leben eines Königs mit der »Philosophie des Mönchslebens«.

Der König *herrscht* über Städte, Länder, Völker und Armeen; der Mönch herrscht über den Zorn, den Neid, die Habsucht, die böse Lust und das ganze Heer der Leidenschaften. Er kann mit mehr Recht König heißen als wer in Purpur und Lorbeer auf goldenem Throne sitzt, denn er ist wirklich inner-

(36) De virginitate 44 (48, 566—67).
(37) Ebd. 68 (584); Vgl. Adv. oppugnatores 3, 15 (47, 376).
(1) 47, 387—392.

lich frei. Wer dagegen über Menschen herrscht und selbst von Zorn, von Habsucht und bösen Lüsten beherrscht wird, der spielt eine lächerliche Rolle und kann wohl auch kaum ein guter Herrscher sein.

Der Mönch führt sodann *Krieg* gegen Dämonen, besiegt sie mit der Hilfe Gottes, bekehrt ganze Städte und Dörfer vom Irrglauben und wird von Christus gekrönt. Der König aber kämpft mit Barbaren und nur zu dem Zweck, um Länder und Schätze zu erobern oder seinem Ehrgeiz oder seiner Herrschsucht zu genügen.

Auch ihr *täglicher Umgang* ist grundverschieden. Der Mönch verkehrt mit den Propheten und mit Paulus, geht von Moses zu Isaias und von diesen zu Johannes und so fort. Ein König verkehrt nur immer mit Offizieren und Speerträgern, die vielfach dem Weine und der Lust ergeben sind und den größten Teil des Tages mit Trinken zubringen.

Die *Nacht* zeigt keine geringeren Unterschiede. Der Mönch liegt da betend und anbetend vor Gott, kommt mit seinen Liedern den Vögeln zuvor, verkehrt mit den Engeln, unterhält sich mit Gott, und ist wie im Himmel. Der König, der Völkern und Armeen befiehlt, der vielen Ländern und weiten Meeren gebietet, der liegt auf seinem Bett und schnarcht bis in den hellen Tag hinein, weil er zuvor bei reichlichem Mahle geschwelgt, indes der Mönch so mäßig lebt, daß er nie in tiefen Schlaf versinkt. — Auch fällt ein *König* seinen Untertanen immer lästig durch die häufigen Einquartierungen einer zuchtlosen Soldateska, die oft raubt und plündert und unerhörte Dinge als ihr Recht fordert. Dazu kommen die Steuereintreiber, die weder Greisenalter, Witwenschaft oder sonst etwas respektieren, und unter beiden haben meistens die Reichen wenig oder nichts zu leiden, während der Arme gedrückt wird und der Bauer auch das hergeben soll, was ihm die Erde nicht getragen hat. So ist der *Mönch* nicht. Er lebt einfach und anspruchslos und vermittelt nur zwischen Reich und Arm durch die Almosen, um die er die Reichen ärmer und die Armen reicher macht. So befreit er auch zugleich die einen von ihren Sünden, die anderen von ihrer Not.

Auch ihre eigenen *Gaben* sind sehr verschieden. Der König spendet nur Gold, der Mönch aber die Gnade des Geistes; denn wenn einer von einem bösen Geiste gequält ist, so geht er nicht zum König, sondern zu einem heiligen Mönch, der den Teufel durch sein frommes Gebet wie mit einem Schwerte vertreibt. Ja nicht bloß wir, die Könige selbst nehmen in ihrer Bedrängnis zu solchen Gottesmännern ihre Zuflucht. So baten Achab den Elias und Ezechias den Isaias um ihre Fürbitte, andere den Elisäus.

Wenn ferner ein Mönch in seinem Tugendstreben einmal zu *Fall* kommt und die *Herrschaft über sich selbst verliert,* so helfen ihm Gebet, Tränen, Reue

und hilfreiche Bedienung der Armen schnell wieder zur früheren Herrschaft; verliert aber einmal ein König die Herrschaft über sein Reich, so ist er auf fremde Hilfe angewiesen, er braucht Bundesgenossen, Soldaten, Reiter und Pferde und Geld und muß sich vielen Gefahren aussetzen.

Gilt es dann gar zu *sterben*, dann ist der Tod dem König furchtbar; dem Mönche macht er keine Sorgen, weil er dem Reichtum, der Lust und dem Wohlleben schon längst entsagt hatte. Ja selbst wenn beide eines gewaltsamen Todes zu sterben hätten, so stürbe der eine als Märtyrer und käme in den Himmel, während der König nur dem Schwerte eines Nebenbuhlers erliegt. Ja er muß vor diesem zeitlebens in Angst und Sorge sein und sich mit einer Leibwache schützen. Der Mönch dagegen schützt durch sein Gebet die Städte wie mit einer Mauer und braucht für sich selbst nichts zu fürchten. Ja, wenn er stirbt, so beten viele, es möchten wieder andere erstehen und seinem Beispiele folgen.

Nach dem Tode gehen ihre Wege erst recht auseinander. Der gute Mönch geht ein in die Glorie und die Herrlichkeit des Herrn, der ja Führer und Lehrer dieses heilsamen Tugendlebens war. Der König aber, wenn er gerecht war, erlangt einen viel geringeren Grad von Ehre und Glückseligkeit; denn es ist bei weitem nicht dasselbe, ein guter König sein, und als Mönch vor allem dem Dienste Gottes leben. War aber der König schlecht und tat viel Böses, wer kann dann sagen, welche Qualen der Hölle er wird erdulden müssen?

Siehst du also einen Reichen recht großartig einhergehen, beneide ihn nicht; siehst du aber einen Mönch, der demütig, sanftmütig und eingezogen ist, dann geh und ahme seine Lebensweisheit nach. Sie ist das wirklich Gute und Heilsame, das bleibenden Wert besitzt durch die liebende Fürsorge Jesu Christi, dem Ehre und Macht gebührt in alle Ewigkeit. Amen.

Diese kurze Abhandlung, die anmutet wie eine naive, christlich stoische Diatribe, ist wohl die erste Frucht aus der literarischen Werkstatt des jungen Chrysostomus. Sie weist einen klar disponierten Gedankenfortschritt auf und zeigt bereits einen scharfen Blick für das Auffinden treffender Vergleichsparallelen, aber noch nicht jene Stromfülle der Rede, die in späteren Jahren so breit und mächtig rauscht. (2)

(2) STILTING setzt diese Schrift auf ca. 376 an, aber ohne eigentliche Begründung *nach* der Advers. oppugnatores und Ad Theodorum lapsum. — MONTFAUCON nimmt gleichfalls 375—76 und das stimmt auch mit der Annahme, daß Chrysostomus diese Schrift als »Ascet« oder Mönch verfaßt hat. Aus rein inneren Gründen möchte ich sie als die literarische Erstlingsfrucht des Chrysostomus ansehen. Das Thema selbst, den Vergleich zwischen König und Mönch hat Chrysostomus auch im 2. Buch, Kp. 6: Wider die Feinde des Mönchtums kurz behandelt. Daraus wird geschlossen, es

Gegen die Feinde des Mönchtums.(3)

Aus der gleichen Geistesverfassung und wohl annähernd aus der gleichen Zeit stammt die zweite Schrift, die gleichfalls dem Lobe und der Verteidigung des Mönchslebens gewidmet ist.

Der Anlaß (4) dazu war folgender: Die in der Umgebung von Antiochien lebenden Asceten oder Mönche hatten auch Kinder aus der Stadt zum Unterricht und zur Erziehung übernommen. Das war allgemeiner Brauch. So kam der berühmte Abt Schenouti schon mit neun Jahren zu den Mönchen des »weißen Klosters« (in Ägypten) (5) und Johannes von Lykos trug dem »Präpositus« auf, seinen Sohn im siebenten Lebensjahr zu den Mönchen in der Wüste zu schicken. (6) — Offenbar haben infolgedessen manche junge Antiochener sich den Mönchen angeschlossen und wollten nicht mehr in ihre Familien zurück. Darüber war große Aufregung entstanden. Sogar zu tätlichen Mißhandlungen von Mönchen muß es gekommen sein, denn lachend und schadenfroh erzählten sich die antiochenischen Müßiggänger auf Straße und Markt, was den Mönchen geschehen sei. (7) Darüber war unser Johannes sehr betrübt. Er beschloß, den angefeindeten Mönchen mit seiner Verteidigungsschrift zu Hilfe zu kommen und der Welt klar zu machen, daß sie, ob Heide oder Christ, keine besseren Lehrmeister oder Erzieher für ihre Kinder finden könnte, als die Mönche und Einsiedler. Vielleicht handelte es sich hier gar um die Mönchsschulen oder Asceterien Diodors.

Der Advokat des Mönchslebens beginnt nun sein Plädoyer damit, daß er an Beispielen der Heiligen Schrift und der Geschichte zeigt, wie noch alle, die die Heiligen Gottes verfolgten, lediglich sich selbst geschadet haben. Ihr fragt, meint er, wozu man überhaupt Mönche brauche, man könne doch auch

handle sich hier um die weitere Ausführung eines dort nur gestreiften Gedankens (STILTING 431 A; MONTFAUCON = 47, 387). Natürlich kann es sich in Advers. oppugnatores ebensogut um eine kurze Wiederholung des Themas der Comparatio handeln. — Den Glanz und Reichtum der Könige zieht Chrysostomus sonst noch oft genug zum Vergleich heran. Jedenfalls liegen sich die Schriften zeitlich und gedanklich so nahe, daß die Frage der Priorität kaum eine wesentliche Bedeutung hat.

(3) 47, 319—386.

(4) STILTING (l. c. 429 B) geht von der irrigen Annahme aus, die Schrift sei durch den Anfang 376 ergangenen Erlaß des Kaisers Valens veranlaßt, wonach auch Mönche zum Militärdienst gezwungen werden konnten. Davon ist aber in der Abhandlung des Chrysostomus gar keine Rede. Der Verfasser will lediglich heidnische und christliche Eltern ermuntern, ihre Kinder zu den »Mönchen« in die Erziehung zu schicken.

(5) BUTLER, The Lausiac History 2, S. CI.

(6) Historia monachorum in Aegypto 1, 10 (ed. Preuschen 7).

(7) Eine gewisse Abneigung scheint da und dort gegen die Mönche bestanden zu haben. CHRYSOSTOMUS berichtet in Hom. 2, 2 de Lazaro (48, 983), daß Geisterbeschwörer den heraufgerufenen Höllengeist sagen ließen: »Ich bin die Seele dieses Mönches!«

in der Welt ein ordentliches Leben führen. Jawohl erwidert er, aber in Wirklichkeit gleicht das sittliche Leben in der Stadt einem brennenden Hause: je schneller man sich daraus rettet, um so besser! — Aber, sollen dann alle Städter auf die Berge ziehen, um in der Einsamkeit Mönche zu werden? Nein. Aber sie sollen sich bemühen, so zu leben, daß die Mönche nicht mehr nötig haben, die Stadt zu verlassen!

Setzen wir also den Fall, fährt Chrysostomus im zweiten Buch fort, der einzige hoffnungsvolle Sohn eines vornehmen und reichen, aber *heidnischen Vaters* sei in die Berge gegangen, um Mönch zu werden. Was soll er, vom Standpunkt reiner Vernunft aus, seinem Vater sagen? Erstens einmal, daß nur der wirklich reich sei, der über alle Bedürfnisse erhaben ist. Außerdem verfüge sein Vater nur über sein eigenes Geld; der Mönch aber über den Reichtum aller guten Christen. Seiner ärmlichen Kleider wegen braucht sich der Vater nicht zu schämen, denn sie gelten in den Augen des christlichen Volkes mehr als königliche Prachtgewänder und auch des Mönches Einfluß auf das Volk ist größer als der eines Königs. Ihm kann also niemand schaden, weil er nichts hat, und auch Beleidigungen verzeiht er mit Wonne. Da er selbst der Welt entsagt, vermag er am leichtesten Betrübte zu trösten und in Zeiten der Verfolgung das Beispiel des Heroismus zu geben. (8) Auch seinem Vater gegenüber verhält sich ein solcher Sohn besser und edler als ein anderer. Er besitzt wahre Größe und wahre, bleibende, weil geistige Freude. Darum betrauere nicht den, den du beglückwünschen solltest. So haben ja schon die alten Griechen (= Heiden) gedacht. Auch sie wußten, daß die Guten einst glücklich, nur die Bösen unglücklich sein würden. Warte nur einige Zeit und du wirst ebenso denken, wie ich, vielleicht sogar den Weg deines Sohnes einschlagen.

Endlich kommt im dritten Buch der *christliche und gläubige Vater* an die Reihe. Also du, sagt ihm der junge Sittenprediger, bist in erster Linie verpflichtet, deine Kinder gut zu erziehen, oder gut erziehen zu lassen. Wer anders handelt, ist schlimmer als ein Kindsmörder. Leider geht aber das Lebensideal der meisten Väter nur auf Reichtum und angesehene einflußreiche Stellungen. So verderben sie von Jugend auf die Seelen ihrer Kinder mit Habsucht und Ehrgeiz und befolgen Grundsätze, die denen Christi entgegengesetzt sind. Und da soll ein Kind seine Seele retten? Wenn man nur an das Laster der Päderastie denkt, muß man sich allein schon wundern, daß nicht auch diese Stadt wie Sodoma und Gomorrha bereits durch Feuer und Schwefel zerstört wurde! All dies Unheil kommt davon, daß man diese Philosophie

(8) Hier ist wohl auf die Verfolgungen des Konstantius, Julian und Valens angespielt.

des Mönchslebens so gering schätzt. Und doch sind die Mönche viel glücklicher als die Weltleute, die in Üppigkeit und Ausschweifung dahinleben. Gerade die bringen alles Unheil über sich und andere, während jene wie Leuchttürme in stürmischer See den Bedrohten den Weg zum stillen Hafen weisen. Die einen sind die Pest des Erdkreises. Die Mönche dagegen führen ein Engelleben, voll Friede, Ruhe, Eintracht, Liebe und echtem Glück. Darum kann man auch nichts Besseres tun, als seine Kinder so früh als möglich solchen Männern zur Erziehung anvertrauen. Wenn sie da weniger Gelehrsamkeit lernen, so lernen sie um so mehr Tugend und das wiegt schwerer. So dachten heidnische Philosophen, so lehren die Apostel: *Zuerst Tugend, dann Bildung; zuerst Weisheit, dann Wissenschaft.* Läßt sich beides verbinden, um so besser. Aber zur Tugend sind Weltleute wie Mönche gleichmäßig verpflichtet. Nur fällt man im weltlichen Leben leichter als im Mönchsstand.

Du sagst aber, du möchtest deine Enkelkinder sehen. Ja, weißt du denn, ob deine Kinder heiraten wollen? Und wieviele Väter erleben nur Kummer und Gram an ihren eigenen Kindern! Das kommt bei Kindern, die Mönche werden, nicht vor. Und deine Güter und dein Geld fressen ja doch einmal die Motten, während eines Mönches Reichtum unvergänglich ist. — Aber er könnte zuerst heiraten und dann im Alter das Mönchsleben beginnen. — Als ob nicht gerade die Jugend mehr Schutz brauchte für ihre Tugend und dann weißt du auch nicht, ob dein Sohn überhaupt alt wird, und endlich kann ein Verheirateter sich nicht nach Belieben von Frau und Familie trennen.

Laß also deinen Sohn ruhig in der Schule der Mönche und müßte er auch zehn oder zwanzig Jahre dort bleiben. Dann wird er nur um so sicherer stark und sittlich reif sein und dir und der menschlichen Gesellschaft nützen. Ja, wenn alle Kinder so erzogen würden, dann wäre bald die Welt in ein Paradies verwandelt. Auch in den Städten werden dann die Menschen wie Engel und wenn auch dein Sohn kein ganz großer Heiliger wird, laß ihn wenigstens ein kleiner werden. Nur soll er den Wettlauf um den Siegespreis schon in der Jugend, nicht erst im steifen Alter beginnen. Auch Samuel ward Gott von Jugend auf geweiht, und Abraham war bereit, seinen jugendlichen Sohn Gott zu opfern.

Schenkt also Gott würdige Diener und legt euren Söhnen kein Hindernis in den Weg, sonst sollen sie auch ohne eure Zustimmung dieser erhabenen Philosophie folgen. Ihr zieht euch dann nur Strafe zu und werdet meine Abhandlung erst dann loben, wenn sie euch nichts mehr nützt!

Die Mahnschrift an den gefallenen Theodor (9)

So ideal wie Chrysostomus es in den beiden vorausgehenden Schriften schildert, ging es übrigens im Mönchsleben nicht immer zu. Manch einer hat gut und begeistert angefangen und weniger gut geendet. Auch für solche Fälle will Chrysostomus eine Schrift verfassen, um damit seine monastische Trilogie zu beschließen.

»Wer weiß, ob er ausharren wird?« wendet in der vorigen Schrift (3, 13) der bedenkliche Vater ein. Tatsache ist, daß mehr als einer nicht aushielt, weil ihnen gerade in ihrer Einsamkeit bei all den äußeren Härten des Ascetenlebens die verführerischen Annehmlichkeiten des Weltlebens in um so lebhafteren und verlockenderen Farben vor die Sinne traten. So ist vom heiligen Basilius ein eindringlicher Brief erhalten: An eine untreu gewordene Jungfrau. (10) Vom heiligen Benedikt erzählt Gregor der Große, das Bild einer jungen Römerin, die er von früher her kannte, sei ihm einst in seiner Höhle so lebhaft und übermächtig vor Augen gestanden, daß er schon im Begriffe stand, die Einsamkeit zu verlassen und in die Welt zurückzukehren. Im letzten Augenblick noch warf er sich rasch entschlossen in die Dornen, um das innere Feuer durch äußeren Schmerz zu dämpfen. (11)

Ganz ähnlich ging es einem jungen Antiochener, namens THEODOR, der aus bester Familie stammte und wahrscheinlich im Asceterium Diodors lebte. Eines Tages stiegen ihm Erinnerungen an die schöne Hermione auf, die er in Antiochien kennengelernt und mit der Erinnerung die Liebe. Theodor aber warf sich nicht in die Dornen, sondern in die Arme der Hermione.

Voll Trauer über den Fall schickt ihm sein Jugendfreund Johannes eine Mahnschrift zu, um ihn zur Umkehr und Rückkehr zu bewegen. (12)

»Wer wird meinem Haupte Wasser geben und meinen Augen Tränenbäche?« So fängt er mit Jeremias an. Ich weine und trauere nicht über den Verlust

(9) 47, 277—316.

(10) Epist. 46 (32, 369—381).

(11) Dialogorum 2, 2 (PL 66, 132). Ähnlich St. Hieronymus; s. Epist. 22, 7 (PL 22, 398).

(12) TILLEMONT (Mém. 12, 434—36) hat die Zueignung der ersten Schrift: an den gefallenen »Theodor« in Zweifel gezogen, weil die zweite nie auf die erste Bezug nehme und der Adressat der zweiten viel älter sein müsse, als der der ersten. — Indes spricht Chrysostomus auch schon vom »höchsten Greisenalter« bei Flavian, der noch keine siebzig Jahre alt war; also brauchte der Adressat, der noch fünfzig Jahre bis zum höchsten Greisenalter hatte, auch nicht über zwanzig zu sein. Außerdem sagt Chrysostomus am Ende des zweiten Schreibens, er habe »*auch diesen* Brief geschrieben« (47, 316); setzt also doch ziemlich deutlich einen früheren »Brief« voraus. Auch liegt beiden Schreiben ganz die gleiche Sachlage und Veranlassung zu Grunde. Ob freilich die Veranlassung zu diesen zwei Schriften ein wirklicher geschichtlicher Vorfall ist oder nur ein literarisch fingierter, läßt sich hier wohl ebensowenig mit absoluter Sicherheit entscheiden, wie bei De Sacerdotio. (Vgl. TILLEMONT 11, 556, Note 6.)

eines steinernen Tempels, sondern über einen verlorenen Tempel des Heiligen Geistes. Da steht er, seines Schmuckes beraubt; die Tore weit offen und unbewacht; jede feindliche Leidenschaft mag ihren Einzug halten. Ich aber werde nicht aufhören über ihn zu trauern, bis daß er seinem früheren Glanze zurückgegeben ist. — Nur eines sollst du nicht: An der Möglichkeit der Umkehr verzweifeln. Fallen ist ja menschlich; nur freiwillig liegen bleiben ist teuflisch. Wahre Reue aber tilgt jede Sünde aus. Darum kehre zurück! Die Freuden der Welt vergehen, und wenn sie hundert Jahre dauerten; die Hölle aber ist ewig und ewig ist auch die unbeschreibliche Herrlichkeit des Himmels. Denk nur an das Beispiel des jungen und reichen PHÖNIX. Auch er war Mönch und sogar Priester, ließ sich aber dann von seinen Verwandten zu weltlichem Leben und allerhand Liebschaften verführen. Nur einige erfahrene Mönche haben ihn durch Geduld und Klugheit wieder auf den rechten Weg gebracht. Anderen ist es ähnlich ergangen. Der Apostel Johannes hat sogar aus einem Räuber, der einst sein Schüler gewesen, durch Liebe und Sanftmut einen Heiligen gemacht. Darum verzweifle auch du nicht an dir selbst! Mach nur einmal einen Anfang, kehre zurück! — Diese Ermahnung will ich solange wiederholen, bis sie Erfolg hat.

Diese letzte Drohung verwirklicht Chrysostomus in einem zweiten Schreiben, das in Briefform abgefaßt ist: »Du hast dich aus der Reihe der Brüder losgelöst,« schreibt er, »und hast den Bund mit Christus mit Füßen getreten. Für diese Fahnenflucht erwartet dich schwere Strafe, wenn du darin verharrst. Auch ein Kaufmann kann einmal Schiffbruch leiden, ein Athlet unterliegen, ein Soldat die Flucht ergreifen; aber sie erheben sich wieder. David der König ist gefallen und wieder aufgestanden. Was nützt dir Glück, Macht und Reichtum und Ansehen? Das alles hat keinen Bestand. Jetzt trauern und beten für dich deine Freunde, Valerius, Florentius, Porphyrius und viele andere. Wenn sie an deiner Rettung nicht verzweifeln, warum du? Auch das Leben in der Welt bringt seine Sorgen, Gefahren und Enttäuschungen. Wer aber für Christus allein lebt, der genießt wirkliche Freiheit. Darum fort mit aller Mutlosigkeit und Verzagtheit, dieser schärfsten Waffe des Bösen. Ich verzweifle nicht an dir. Ich will auf alle Fälle versuchen, dich mit dem Rettungsbot dieses Briefes aus dem Schiffbruch zu retten. Wenn du mich nicht ganz vergessen hast, so erfreue mich mit einer Antwort!«

Eine solche Antwort existiert auch noch. Wahrscheinlich veranlaßt durch die Schlußbemerkung des Chrysostomus. Sie stammt aber nach allgemeiner Übereinstimmung nicht von einem Theodor des vierten Jahrhunderts, sondern ist

eher die Schulübung eines »otiosi et insulsi Graeculi«, wie Montfaucon sich ausdrückt. (13)

In dem Theodor, dem Adressaten der zwei Mahnschreiben des Chrysostomus, hat man seit Sozomenus (14) den berühmten Theodor aus Antiochien vermutet, der später Bischof von Mopsuestia wurde, die markanteste Gestalt in der ganzen antiochenischen Theologenreihe. Ob Sozomenus hierin mehr Recht hat als Sokrates mit seiner Deutung des Basilius im Dialog über das Priestertum auf Basilius den Großen, müssen wir dahingestellt sein lassen. Ein Beweis dafür oder dagegen ist nicht zu erbringen. Jedenfalls hat auch Hesychius von Jerusalem in seiner Kirchengeschichte die Deutung des Sozomenus adoptiert in einer Stelle, die in den Akten des fünften allgemeinen Konzils wiederkehrt, (15) während Leontius von Byzanz sich darauf beschränkt, die Tatsache der Identifizierung durch ein »man sagt« zu berichten. (16)

Auf alle Fälle darf man als sicher annehmen, daß Johannes und Theodor sich als Jugendfreunde nahestanden. Besuchten doch beide zuerst gemeinsam die Schule des Libanius, dann jene Diodors und lebten nach übereinstimmender Aussage des Sokrates und Sozomenus, des Theodoret (17) und des Patriarchen Johannes von Antiochien (18) in einem der Asketerien Diodors. Ja Theodor soll sogar erst durch Chrysostomus überredet worden sein, das Leben eines Asketen und Mönches zu führen, (19) sowie auch Maximus, der spätere Bischof von Seleukia in Kilikien. Vielleicht gehörte auch Polichronius, der Bruder Theodors und spätere Bischof von Apamea, zur jugendlichen Garde, die neben Demetrius und Stelechius, (20) neben Stagirius, (21) Valerius, Florentius und Porphyrius (22) eine ganz stattliche Gruppe ausgemacht haben muß. Chrysostomus selbst erwähnt noch einen monastischen Freund namens Theophilus aus Ephesus. (23)

Johannes und Theodor müssen sich auch dem Alter nach ziemlich gleich gewesen sein. Um so mehr unterschieden sie sich in Charakter und Temperament.

(13) 48, 277—316.
(14) HE 8, 2 (67, 1516). — Vgl. Georg Al. 5 (167) und 10 (172).
(15) Mansi 9, 248.
(16) Adversus incorrupticolas 3, 7 (86, 1364).
(17) HE 5, 39 (82, 1277).
(18) Epist. ad Theodos. II. bei Facundus Herm., Pro Defensione trium cap. 2, 2 (PL 67, 563).
(19) Sokrates 6, 3 (67, 666).
(20) De compunctione 1 und 2 (47, 393—422).
(21) Ad Stagyrium (47, 423—494).
(22) Ad Theodorum lapsum 2, 4 (47, 313).
(23) Ad Stagyrium 1, 1 (47, 426).

Theodor war mehr Verstandesmensch und Gelehrter, dabei eine Kampfnatur, die sich nicht ungern in theologische Streitfragen mischte, während der fromme Chrysostomus es vorzog, Tugend und Moral zu predigen.

DREIZEHNTES KAPITEL

THEODOSIUS DER GROSSE UND DER SIEG DES KATHOLIZISMUS IM OSTEN (379—395)

WÄHREND Chrysostomus in der stillen Abgeschiedenheit seines Mönchtums nur mit Gott und den Dingen der Seele sich befaßte. waren draußen auf dem Schauplatz der großen Welt Ereignisse eingetreten, die das Angesicht wenigstens der orientalischen Erde erneuerten und einen Umschwung gerade auf religiösem Gebiete im Gefolge hatten, wie er seit Konstantin dem Großen nicht mehr dagewesen war. Den Anlaß dazu gaben die in Wanderfluß geratenen Germanenstämme.

Im Frühjahr 378 waren, wie schon öfter, die *Gothen,* ein germanischer Volksstamm, in Thrakien auf römisches Gebiet vorgedrungen. Ihre Einfälle bedeuteten gewöhnlich Brand, Mord und Plünderung für die römisch-griechische Bevölkerung. Auf diese Zeit bezieht sich wohl, was Chrysostomus in seinem Büchlein an eine junge Witwe schreibt: »Was früher nie vorkam, haben wir erleben müssen. Barbaren haben ihre Wohnsitze verlassen und sind viele Tausende von Kilometern in unser Land eingedrungen, haben das flache Land mit Feuer verwüstet und die Städte erobert, und denken gar nicht mehr daran, wieder fortzugehen. Als ob sie auf einem Tanz und nicht im Kriege wären, so machen sie sich über unsere Heere lustig. Ja einer ihrer Anführer soll gesagt haben, er wundere sich über die Unverschämtheit unserer Soldaten, die wie Schafherden abgeschlachtet würden und immer noch hofften, zu siegen und ihre Sache noch nicht aufgäben. Er für seinen Teil sei die ewige Schlächterei bereits überdrüssig.« (1) Kaiser VALENS, der den Arianismus besser beschützte als das Reich, beschloß endlich, den Barbaren entgegenzuziehen, um sie vom Boden des Reiches zu vertreiben. Von Antiochien, seiner gewöhnlichen Residenz, brach er anfangs April 378 an der Spitze seines Heeres auf. Nach fast zweimonatigem Marsche erreichte er die Hauptstadt Konstantinopel. Nur zwölf Tage Aufenthalt waren der Hauptstadt gegönnt. Dann zog der Kaiser weiter, den Goten und seinem Schicksal entgegen. Am 9. August 378 kam es bei Adrianopel zur Schlacht. Valens verlor

(1) Ad viduam juniorem 4 (48, 605).

an diesem einen Tage Schlacht, Krone und Leben und niemand wußte, was aus ihm geworden. Nach der wahrscheinlicheren Meldung hatte sich der geschlagene Kaiser in ein Bauerngehöft geflüchtet; dieses wurde von Gothen umzingelt und mit allem, was es enthielt, in Brand gesteckt.

Jetzt war des unglücklichen Kaisers Neffe, GRATIAN, der Sohn Valentinians, Alleinherrscher über ein Reich, das sich über drei Erdteile erstreckte. Er blieb es nur fünf Monate lang. Dann beschloß er, dem Beispiel seines Vaters sowie Konstantins des Großen und Diokletians zu folgen und wenigstens für die östliche, vorwiegend griechische Reichshälfte einen Mitregenten zu ernennen als Nachfolger des Valens. Da er keinen Verwandten besaß und der Osten einen tüchtigen militärischen Führer brauchte, so fiel seine Wahl auf den erst dreiunddreißigjährigen THEODOSIUS. Schon gleich nach der Schlacht bei Adrianopel, in der Valens gefallen, hatte Gratian den jungen und schneidigen, in manchem Kampfe bewährten General aus Spanien gerufen, wo seine Familie ansässig war, und ihm den Oberbefehl im Krieg gegen die Gothen übergeben. Theodosius rechtfertigte glänzend das Vertrauen, das der Kaiser in ihn gesetzt. Noch im gleichen Jahr schlug er die Gothen zurück. Gratian verlieh ihm dafür die höchste Auszeichnung, die ein römischer Imperator verleihen konnte: Er sandte ihm den kaiserlichen Purpur und die Ernennung zum Augustus! Am 19. Januar 379 bestieg Theodosius den Kaiserthron des Ostens.

In kurzer Zeit reorganisierte er die Armee und noch im ersten Jahre seiner Regierung säuberte er Thrakien und Illyrien von den überall in großen und kleinen Rotten herumschwärmenden und plündernden Gothen, Hunnen und Alanen.

Dann folgte er dem Beispiel Konstantins des Großen und verlegte die Kaiserresidenz aus Antiochien wieder nach Konstantinopel, das von da an für ein volles Jahrtausend der unbestrittene Mittelpunkt des Reiches blieb. Antiochien hat Theodosius nie betreten.

Die glänzenden militärischen Eigenschaften des neuen Herrschers wurden allgemein rühmend anerkannt. Leider war er das letzte militärische Talent, das den kriegerischen Ruhm des alten Römerreiches noch einmal neu aufleuchten ließ, bevor dessen westliche Hälfte im Sturm der Völkerwanderung unterging. Von Charakter zeigte sich Theodosius außerordentlich wohlwollend und leutselig. Sechs Jahre lang hat er kein Todesurteil unterschrieben. Sein schlimmster Fehler war sein leicht zu entflammender Jähzorn. Zum Glück hielt aber dieser nie lange an. Auch besaß Theodosius Charaktergröße und Gerechtigkeitsgefühl genug, um Fehler, die er in der ersten Aufwallung begangen, als Fehler anzuerkennen und wieder gut zu machen.

Dabei war der neue Kaiser ein lebensfroher Mensch. Er liebte Unterhaltung, Musik und Theater und war auch, wie Zosimus berichtet, der ihm allerdings nicht freundlich gesinnt war, froher Tafel nicht abgeneigt. (2) Neben seiner militärischen Tüchtigkeit fiel als Hauptcharakterzug am neuen Kaiser seine tiefe Religiosität und echte Frömmigkeit auf. Theodosius war ein überzeugter Christ und ein entschiedener Katholik, soweit man das von einem bloßen »Katechumen« sagen darf. Als echter Spanier zeigte er sich denn auch gegen die Arianer und Häretiker fast ebenso entschieden und intolerant, wie es Valens gegen die Katholiken gewesen war. (3) Besonders für die Arianer bedeutete das plötzliche Emporkommen des Theodosius das jähe, aber wohlverdiente Ende ihrer Herrschaft. Jahrzehntelang hatten die Arianer durch abscheuliche Intriguen, Verfolgungswut, Lügen und Gemeinheiten jeder Art, sogar durch Massenmorde, sich selbst und den christlichen Namen vor der noch halbheidnischen Welt geschändet. Es war ein Glück für das Christentum und die christliche Kultur, daß diese Giftpflanze endlich aus der Welt verschwand. Der Arianismus hatte durch fünfzig Jahre nur Verwirrung und Unheil gestiftet und die christliche Religion in ihrer tiefsten Wurzel angegriffen.

Darin liegt die weltgeschichtliche Bedeutung der Regierung des Kaisers Theodosius I., dem die Nachwelt nicht mit Unrecht den Beinamen des Großen beigelegt hat.

Der neue Kaiser schlug vom ersten Anfang seiner Regierung an eine ganz klare und entschlossene kirchenpolitische Richtung ein. Hatte schon Kaiser Valens vor seinem Zug gegen die Gothen und nochmals Kaiser Gratian den verbannten Bischöfen die Rückkehr in ihre Diözesen gestattet, (4) so machte sich Theodosius alsbald daran, in das durch den Arianismus und allerhand Sektenwesen geschaffene religiöse Chaos des Reiches Ordnung und Einheit zu bringen. Die göttliche Vorsehung half dabei nach.

Den Winter 379—380 hatte Theodosius in Salonichi zugebracht. Hier wurde er im Frühjahr 380 von schwerer Krankheit befallen. Offenbar hatte Theodosius, wie Konstantin der Große, die Absicht gehabt, Zeit seines Lebens im Vorhof der Kirche zu bleiben, wo noch etwas mehr ethische Bewegungsfreiheit möglich schien, um dann im kritischen und letzten Augenblick schnell noch den Anschluß ans Himmelreich zu suchen. Jetzt verschlimmerte sich sein Zustand so sehr, daß der Kaiser endlich selbst den Wunsch aussprach,

(2) HN. 4, 27—29 und 33.

(3) Vgl. Gratians Gesetz gegen die Häretiker vom 3. Aug. 379 (Cod. Theodosianus XVI 5, 5; ed. Mommsen 856); vgl. ebd. XVI 7, 1 (l. c. 884); XVI 5, 21, 22 und 24 (l. c. 862); XVI 4, 2, 3 und 14 (l. c. 853—54).

(4) Vgl. RAUSCHEN, Jahrbücher 29.

die heilige Taufe zu empfangen. Man rief Ascholius, den Bischof von Salonichi, der Theodosius im Februar 380 die Taufe spendete.

Bischof Ascholius wird es kaum unterlassen haben, den Kaiser auf seine Pflichten als christlicher Regent aufmerksam zu machen, und ihm für den Fall der Genesung die Wiederherstellung des nizänischen Glaubens ans Herz zu legen. In der Tat erließ Kaiser Theodosius schon am 27. Februar 380 das berühmte Gesetz, durch welches er seine »Religionspolitik« für die ganze Zukunft seiner Regierung klar und eindeutig festlegte. Dieses Gesetz bestimmte: Es sollen alle Untertanen des Kaisers *den* Glauben bekennen, den der Apostel PETRUS verkündet hat und den gegenwärtig die Bischöfe DAMASUS in Rom und PETRUS in Alexandrien bekennen, nämlich den Glauben an einen Gott in drei Personen. Nur wer diesen Glauben bekenne, dürfe den Namen eines *katholischen* Christen tragen. Alle übrigen sollen als Häretiker gelten. Diese sollen nicht das Recht haben, ihre Sekten »Kirchen« zu nennen und sollen zuerst mit kirchlichen (divina), dann aber auch mit kaiserlichen Strafen belegt werden, die der Kaiser zu bestimmen sich vorbehielt. (5)

Damit war zum erstenmal seit dem Konzil von Nizäa der nizänische, katholische Glaube in ganz bestimmtem, durch eine lebendige, kirchliche Autorität festgelegten Sinn als Reichsreligion proklamiert und die Macht des Arianismus endgültig gebrochen.

Schon ein Jahr darnach, am 10. Januar 381 kam ein weiteres Gesetz heraus, durch das Theodosius den Häretikern verbot, *innerhalb der Städte* Kirchen zu besitzen und öffentliche Zusammenkünfte zu halten. Die bisher von ihnen innegehabten Kirchen sollten den katholischen orthodoxen Bischöfen wieder zurückgegeben werden, die sich zum nizänischen Glauben bekennen. (6)

In Antiochien mußten die Arianer den Katholiken die »Große Kirche« überlassen. Ihr kirchenloser Bischof DOROTHEUS gab jetzt die Sache des Arianismus verloren, verließ Antiochien und zog sich in seine Heimat nach Thrakien zurück. Zwei arianische Priester, ASTERIUS und KRISPINUS, standen fortan an der Spitze der arianischen Gemeinde, deren langsamen Zerfall sie nicht mehr aufhalten konnten.

In rascher Folge erschienen in den nächsten Jahren neue Gesetze gegen die Manichäer und ihre Abarten, die Enkratiten, Apotaktiten, Hydroparastaten und Sakkophoren, (7) gegen die Eunomianer, Aëtianer und Taskodrogiten, (8)

(5) Cod. Theodosianus XVI 1, 2 (ed. Mommsen I, 2, S. 833); vgl. SOZOMENUS 7, 4.
(6) Cod. Theod. XVI 1, 3 (l. c. 834).
(7) Cod Theod. XVI 5, 7, 9, 11 (l. c. 857—59).
(8) Gesetz vom 19. Juli 381 = Cod. Theod. XVI 5, 8 (l. c. 858) und Gesetz vom 20. Juni 383 = Cod. Theod. XVI 5, 10 (l. c. 859).

gegen die Macedonianer, Pneumatomachen und Apollinaristen. (9) Schon vom rein staatsmännischen Gesichtspunkt aus, wollte Theodosius um jeden Preis den religiösen Streitigkeiten und der unheilvollen Spaltung des Reiches in alle Arten von Sekten ein Ende machen. Nur dann hielt er die öffentliche Ordnung und Ruhe für gesichert. Tatsächlich trat auch volle fünfzig Jahre lang im Orient keine neue Häresie mehr auf den Plan.

Mit der endgültigen Ausscheidung des Arianismus als politischen Machtfaktors im Osten war das Reich des Theodosius von seinem schlimmsten inneren Unruhestifter befreit. Die endgültige Auseinandersetzung mit dem *Heidentum* hatte seit Konstantin dem Großen nicht entfernt so viel Unruhe und Verwirrung hervorgerufen, wie jener christliche Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Arianern. Gleichwohl fanden sich die *Heiden* ums Jahr 380 noch immer in solcher Anzahl im Reiche vor, daß sie auch jetzt noch, trotz aller Edikte und Gesetze, die von allen christlichen, auch den arianischen Kaisern gegen sie erlassen worden waren, eine gewisse Macht bedeuteten, mit der man rechnen mußte. Das beweisen die wiederholten Aufstände von Generälen, die immer zur Empfehlung ihrer Sache die Wiederherstellung der alten Reichsgötter-Religion auf ihre Fahne schrieben. Theodosius wollte auch ihnen gegenüber die Hegemonie des Christentums zur Geltung bringen und sein Ideal der religiösen Reichseinheit verwirklichen.

Infolgedessen verbot der Kaiser im Jahre 381 die Darbringung von Schlachtopfern in den Tempeln zum Zweck der Erforschung der Zukunft. (10) Nur einfacher Tempelbesuch und Rauchopfer blieben vorläufig gestattet. Bald kam es aber wenigstens in einigen Provinzen zur vollständigen Schließung der Tempel. In den Jahren 386 bis 388 zog der Präfekt Cynegius in Syrien und Ägypten unter Militärbegleitung von Ort zu Ort, um die Tempel zu schließen, in denen noch immer bereits verbotene Opfer dargebracht wurden. (11) Manchmal gingen übereifrige Christen auch selbständig vor und zerstörten eigenmächtig die Tempel, wobei es wohl gelegentlich zu blutigen Zusammenstößen mit den Heiden kam. (12) So hat im Jahre 384 Libanius in Antiochien eine Rede an Kaiser Theodosius verfaßt mit der Bitte, er möge die heidnischen Tempel gegen das Ungestüm überhitzter Mönche schützen. (13) Es half aber nichts. Fünf Jahre später zerstörten die Christen in

(9) Gesetz vom 25. Juli 383 und 3. Dez. 383 = Cod. Theod. XVI 5, 11, 12 (l. c. 859 f.).

(10) Cod. Theod. XVI 1, 3 (l. c. 834).

(11) Zosimus 4, 37. — Vgl. Rauschen, Jahrbücher 228.

(12) So z. B. in Apamea und Alexandrien; Vgl. Sozomenus 7, 15.

(13) Oratio pro templis, ed. Förster 3, 87—118.

Alexandrien unter Anführung oder Mithilfe von Mönchen den berühmten Serapistempel. (14)

Im Jahre 389 wurden sodann die christlichen Sonntage und die Osterzeit vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag als Staats- und Gerichtsfeiertage erklärt, während vielleicht gleichzeitig, sicher aber im Jahre 395 die bisherigen heidnischen Festtage staatlicherseits aufgehoben wurden. (15) Im Jahre 386, dann nochmals 392 und 399 ward verboten, an Sonntagen öffentliche Theater- und Zirkusvorstellungen zu geben. Nur die kaiserlichen Geburts- und Regierungsantrittstage machten bis 409 eine Ausnahme. Endlich am 24. Februar 391 und nochmals am 8. November 392 wurden alle Tempel ohne Ausnahme als geschlossen erklärt und jede Art von Opferdienst und heidnischer Religion untersagt. (16) Doch war auch das nicht das letzte Wort in der Sache, wie wir noch später sehen werden.

Es wäre indes weit gefehlt, in Theodosius eine Art christlichen Nero zu sehen. Er wollte das Heidentum, nicht die Heiden treffen. Das bloße private Bekenntnis zum Heidentum hat er nie bestraft oder auch nur verboten, wie dies die heidnischen Kaiser den Christen gegenüber getan hatten. Im Gegenteil, er zeigte gegen die Personen eine Toleranz und eine Weitherzigkeit, die angesichts der Strenge seiner Gesetze geradezu in Erstaunen versetzt. Während der ganzen Regierungszeit des Theodosius sah man Heiden in den höchsten Reichsämtern und auf den hervorragendsten Militärposten. So hat der Kaiser 383 den Heiden Richomer zum Konsul erhoben. Im gleichen Jahre wurde der Rhetor Themistius Stadtpräfekt von Konstantinopel. Den Merobaud, den Frankengeneral, ernennt Theodosius (383) zum Oberbefehlshaber über Ägypten, und den Bauto, einen anderen Franken, (384) zum Magister militum und ein Jahr später zum Konsul. Dessen bildschöne Tochter Eudoxia sollte später, auf den Kaiserthron erhoben, eine entscheidende Rolle im Leben des heiligen Chrysostomus spielen.

Des Kaisers Toleranz und Gerechtigkeitssinn zeigte sich auch bei anderer Gelegenheit. Als im Jahre 388 die Christen zu Kallinikos am Euphrat eine Synagoge der Juden und ein Heiligtum der Valentinianer in Brand gesteckt hatten, befahl ihnen Theodosius, sie wieder aufzubauen, was der heilige Ambrosius mit Mühe verhinderte. (17)

So blieben die Dinge während der ganzen Regierung des Theodosius und selbst noch seines Sohnes und Nachfolgers Arkadius. Sokrates, der sonst der

(14) Rauschen, Jahrbücher 301—303, 315.

(15) Usener, Weihnachtsfest 17.

(16) Cod. Theod. XVI 10, 10, 11 und 12 (l. c. 899—900).

(17) Epist. 40, 6 und 41 (PL 16, 1103 und 1113); Rauschen, Jahrbücher 293.

katholischen Sache nicht besonders gewogen ist, bezeugt selbst, daß Theodosius niemanden seines Glaubens wegen verfolgt habe, (18) und Sozomenus behauptet, der Kaiser habe durch seine Gesetze die Häretiker nur schrecken und bekehren, aber nicht verfolgen wollen. (19) Von dem brutalen, gewissensknechtenden Grundsatz des »Cuius regio eius religio«, war also Theodosius noch sehr weit entfernt.

Nachdem aber Heidentum und Häresie ihrer bisherigen Staatsstützen beraubt waren, fielen sie von selbst in sich zusammen. *Dadurch bedeutete der Regierungsantritt des Kaisers Theodosius einen ungeheuren Umschwung in der Welt der Geister, die endgültige Vollendung des Werkes, das Konstantin der Große fast 60 Jahre früher begonnen hatte.*

VIERZEHNTES KAPITEL

JOHANNES DER EINSIEDLER

DER Wandel der Dinge auf der großen Weltbühne wirkte sich von Anfang an auch in der Stadt und im Patriarchat Antiochien aus. Nach langen Jahren der Verbannung hatte mit dem Tode des Kaisers Valens auch für den Patriarchen Meletius die Stunde der Erlösung geschlagen. Sorgen und Bitternisse hatte er in überreichem Maße all die Jahre her zu kosten gehabt. Zwanzig Jahre lang war der verfolgungssüchtige Arianismus über seinem Lebenslauf gestanden. Erst jetzt, kurz vor ihrem Untergang, brach die Sonne des Glückes durch die Wolken, um seinen Lebensabend in mildem Lichte zu verklären. Meletius hielt wohl schon im Herbst 378 seinen dritten Einzug in Antiochien, während zu gleicher Zeit ein Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem u. a. unter dem Jubel ihrer Gläubigen auf ihre Bischofssitze zurückkehrten.

Leider hat gerade der Hauptvorkämpfer der nicänischen Orthodoxie, zugleich der beste Freund und treueste Bundesgenosse des Patriarchen Meletius, der heilige Basilius der Große die sieghafte Wendung der Dinge nur um wenige Monate überlebt. Er starb gerade am Neujahrstag 379.

Auch in die Einsamkeit unseres Chrysostomus schlugen die Wogen des großen Weltgeschehens hinein und trugen ihn von seinem bisherigen Schauplatz fort. Die Chronologie des Chrysostomus und ihre Einstellung in das übrige weltliche und kirchliche Geschehen bringt allerdings gerade für diese

(18) HE 5, 20.
(19) HE 7, 12.

Jahre bedeutende Schwierigkeiten und Bedenken mit sich, die nur mit einem gewissen Wahrscheinlichkeitsgrade zu lösen sind.

Durch den plötzlichen Umschwung auf politischem und dadurch auch auf kirchenpolitischem Gebiete traten ganz unerwartete neue Aufgaben an den Patriarchen Meletius heran. Die Rückgewinnung aller in arianischen und sektiererischen Händen befindlichen Kirchen seines Patriarchates, die Absetzung der arianisch gesinnten Bischöfe und Geistlichen, brachte es mit sich, daß mit einem Male ein ungewöhnlicher Bedarf an neuen geistlichen Kräften sich einstellte. Es war ganz natürlich, daß Meletius sein Augenmerk in erster Linie auf jene Personen richtete, die in den vergangenen Jahren der Prüfung treu zum katholischen Glauben gestanden, sowie durch sittlichen, ascetischen Lebensernst sich ausgezeichnet hatten. Das waren vor allem die Mönche und Asceten, die in der Nähe Antiochiens oder auf den Bergen lebten. Es versteht sich von selbst, daß Meletius hierbei auch an seinen treuen Gehilfen Diodor und an seinen ehemaligen Lektor Johannes dachte, von dem er wohl annehmen mochte, daß er jetzt lange genug in der Schule Diodors und in der Zucht des strengen alten Syrers gewesen sei, um ein guter Geistlicher zu werden.

Hier scheint sich nun am besten jenes Ereignis einfügen zu lassen, von dem Chrysostomus in seiner Abhandlung *über das Priestertum* spricht und das den Gelehrten schon so viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Chrysostomus erzählt dort, er und sein Freund »Basilius« seien einmal in früher Jugend zu Priestern (oder Bischöfen?) verlangt worden. (1) Den Basilius habe er durch Überlistung dazu gebracht, sich weihen zu lassen. Er selbst habe sich versteckt und sich so der Weihe entzogen, deren er sich für unwürdig erachtet habe.

Unmöglich ist nun allerdings an sich nicht, daß Patriarch Meletius alsbald nach seiner Rückkehr den Wunsch äußerte, sein Lektor Johannes möchte wieder in den kirchlichen Dienst zurückkehren, zumal ja inzwischen seine Talente nicht verborgen geblieben waren. Soviel »Geschichte« mag der ganzen Erzählung zu Grunde liegen, daß Chrysostomus sich der Gnade des Priestertums noch unwürdig und für ein solches Amt noch zu jung fühlte. Dann lag allerdings der Gedanke nahe, vor einer solchen Aufgabe die Flucht zu ergreifen und sich lieber aus jeder menschlichen Gemeinschaft in die Einsamkeit einer abgelegenen Bergeshöhle zurückzuziehen. Ein sicherer Beweis für oder gegen diesen ursächlichen Zusammenhang läßt sich aber leider nicht erbringen. Tatsache ist nur, daß Chrysostomus gerade in der Zeit, in der so

(1) Baur, Chrysostomus De Sacerdotio = Theologie und Glaube 18 (1926) 569—576.

manche fromme Männer aus Klöstern und Einsiedeleien herausgezogen und zu Priestern und Bischöfen gemacht wurden, nicht nur keine Weihe annahm, sondern sich noch mehr als bisher aus der Welt zurückzog und auf der Höhe eines Berges, nahe bei Antiochien, wahrscheinlich auf dem Berg Sylpios, eine Höhle bezog, um fortan als *Einsiedler* nur für Gott und seine Seele zu leben.

Vom Übergang des heiligen Chrysostomus zum strikten Einsiedlertum wissen wir aus Palladius: Nachdem Johannes sich vier Jahre lang unter Leitung des Syreres im Kampf gegen die Leidenschaften geübt, »*zog er sich ganz allein in eine Höhle zurück, um vollkommen ungestört und ungekannt zu sein. Hier lebte er zwei Jahre lang. Die meiste Zeit verbrachte er ohne zu schlafen. Dafür lernte er, um nicht geistig zu verkümmern, die Testamente Christi ganz auswendig*«. (2)

Diese wenigen Worte erlauben uns wieder einen tiefen Einblick in das Seelenleben des jungen Johannes zu tun. Vor allem legt sein Tun Zeugnis ab von einem tiefernsten sittlichen Streben, aber auch von einem außergewöhnlichen Maße an Willensstärke. Außerdem zeigt es zugleich eine äußerst sympathische Wertung *geistiger* Frische und Regsamkeit, die man bei weitem nicht bei allen Mönchen und Einsiedlern der damaligen Zeit beobachten kann. Johannes war sich der Gefahr der Einsamkeit und Vereinsamung wohl bewußt und arbeitete ihr auf sehr praktische und für sein späteres Leben außerordentlich nützliche Weise entgegen. Hier hat also Chrysostomus den Grund gelegt zu jener erstaunlichen Bibelkenntnis, die den späteren Prediger und Exegeten in den Stand setzte, mit spielender Leichtigkeit in fast verschwenderischer Fülle jederzeit Stellen aus der Heiligen Schrift zu zitieren und selbst in seine Stegreifpredigten einzustreuen. (3)

Leider hat aber Chrysostomus in dieser Zeit seiner Höhleneinsamkeit auch den Grund gelegt zu einer schweren Schädigung seiner Gesundheit. Sein syrischer Lehrmeister scheint ihm alle Tugenden beigebracht zu haben, nur nicht die der Diskretion gegen sich selbst. Aus Abtötung hat sich Chrysostomus in diesen zwei Jahren niemals zum Schlafen niedergelegt, also höchstens sitzend geschlafen, wenn die Natur ihr unerbittliches Recht verlangte. War schon das allein eine ungeheure Belastung seiner Nerven und seiner Gesundheit, nachdem er doch von Hause aus an derartige Abhärtung kaum gewöhnt war, so kam noch hinzu, daß er den Einwirkungen der Temperatur, besonders der Winterkälte schutzlos preisgegeben war. Infolgedessen zog

(2) Kap. 5 (47, 18).

(3) Vgl. Kap. 25: Chrysostomus als Exeget.

sich denn auch der junge Einsiedler ein schweres Unterleibsleiden zu. (4) Auch im Fasten scheint er weit über die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit hinausgegangen zu sein. Chrysostomus blieb infolge dieser übermäßigen Strenge zeitlebens magenleidend (5) und hat allem Anscheine nach vielfach an Schlaflosigkeit gelitten sowie an Blutandrang zum Kopf. (6) Überhaupt hat er häufig mit Gesundheitsstörungen zu tun gehabt. (7) Ganz besonders empfindlich blieb er fortan gegen Winterkälte, worunter er gerade in seiner späteren Verbannung in Kukusus soviel zu leiden bekommen sollte. (8)

In ganz ähnlicher Weise haben auch der heilige Basilius der Große, Papst Gregor der Große und andre durch anfängliches Übermaß in Fasten und Abtötung ihre Gesundheit dauernd geschädigt. Die heroische Anfangszeit des Mönchtums mußte die Tugend der Diskretion erst lernen und auch dann entzog sich der Eifer begeisterter Nachfolger nicht selten noch dieser heilsamen Schule.

Die Erinnerung an den Ort, wo der nachmals so berühmte Johannes als Einsiedler gelebt, scheint sich bei seinen antiochenischen Landsleuten erhalten und durch die Zähigkeit, mit der einmal eingebürgerte Ortsnamen sich durch alle Stürme der Jahrhunderte behaupten, bis auf unsere Zeit gerettet zu haben. An der östlichen Höhe des oberhalb der Stadt sich hinziehenden Bergrückens *Silpios* wird heute noch eine Höhle gezeigt mit dem Namen: »*Höhle des Johannes Chrysostomus*«. Sie dient den Lateinern als Kapelle. (9)

Welcher Grad von Zuverlässigkeit dieser Tradition zukommt, ist nicht auszumachen.

Nachdem Chrysostomus ganze zwei Jahre in seiner Höhle ausgehalten hatte, war er gesundheitlich so heruntergekommen, daß er sich zuletzt selbst eingestehen mußte, er könne in der bisherigen Art nicht mehr weiter machen, ohne sein Leben zu gefährden.

(4) Palladius 5 (18) sagt: νεκροῦται τὰ ὑπὸ γαστέρα, πληγεὶς ἀπὸ τοῦ κρύους τὰς περὶ τοὺς νεφροὺς δυνάμεις.

(5) Palladius, Dial. 12 (47, 39); Chrys., Brief 4, 1 und Brief 6 an Olympias (52, 590 und 599).

(6) Palladius, l. c.; Vgl. Georg Al. 27 (192 ff.), der schreibt, Chrysostomus habe immer bis tief in die Nacht hinein gearbeitet.

(7) Hom. 19, 1 ad pop. Ant. (49, 187); Hom. 1, 1 de poenitentia (49, 277); Hom. 8, 1 de poenitentia (ebd. 335); Hom. 2, 1 de diabolo tentatore (ebd. 257); Hom. 1 post terrae motum (ebd. 713); Hom. 3, 1 in 2. Tim. (56, 271 und 278).

(8) Vgl. Brief 4, 1 an Olympias (52, 590); Brief 127 an Polybius (ebd. 687) und Brief 138 an Elpidius (ebd. 695).

(9) R. Förster, Antiochia 108. — Vgl. Tafel 6 daselbst, nach S. 148.

FÜNFZEHNTES KAPITEL

RÜCKKEHR NACH ANTIOCHIEN. CHRYSOSTOMUS WIRD DIAKON

AUCH die Einsiedler und Höhlenbewohner der antiochenischen Berge lebten nicht in absoluter Einsamkeit. Die Bewohner von Antiochien pilgerten sogar häufig zu den Einsiedlern, besonders zu denen, die ob ihrer Strenge als Heilige angesehen wurden. Sie fragten da gern in allerhand Seelenanliegen um Rat und baten um Gebet und Segen. (1) Auch Chrysostomus hat wohl von Zeit zu Zeit den Besuch von Freunden oder Verwandten erhalten. Vielleicht lebte sogar Anthusa noch. So konnte sein bedenklicher Gesundheitszustand in Antiochien nicht verborgen bleiben und kam zweifellos auch zu den Ohren des Patriarchen Meletius. Nichts ist da natürlicher, als daß der seeleneifrige Bischof seine Bitten und Vorstellungen erneuerte und mit allen übrigen Freunden dem strengen Einsiedler zuredete, er solle sich lieber dem Leben als dem Tode schenken.

Chrysostomus sah jetzt selbst ein, daß die beste Wahl, die er treffen konnte, die war, nachzugeben.

Aller Wahrscheinlichkeit nach war es im Winter 380 auf 381, daß der kranke, halberfrorene Einsiedler seine Höhle verließ, vom Berge Silpios herabstieg und nach sechsjähriger Abwesenheit nach Antiochien und unter die Menschen zurückkehrte, zur Freude seiner Freunde und vor allem seines Bischofs, des Patriarchen Meletius. Unter der Pflege sorgsamer Hände festigte sich seine erschütterte Gesundheit bald wieder soweit, daß er in der Kirche beim sonntäglichen Gottesdienste sein Amt als Lektor wieder aufnehmen konnte. So hat es die göttliche Vorsehung gefügt, daß das zukünftige »*Licht des Erdkreises*« nicht im Dunkel einer einsamen Höhle verkümmerte und erlosch, sondern zurückkam in die Welt und in die Kirche, um bald darnach auf den Leuchter gestellt zu werden und eine Mission zu erfüllen, die durch alle Jahrhunderte bis heute fortdauert.

Es wäre interessant, zu wissen, ob unter den Gründen, durch die man Chrysostomus zur Aufgabe seines Einsiedlerlebens bewog, auch Vorstellungen prinzipieller Natur über Wert und Bedeutung des Mönchtums bzw. des Einsiedlerlebens waren und inwieweit das tatsächliche Aufgeben des Mönchslebens in leichtverständlicher psychologischer Rückwirkung die Wertschätzung desselben bei Chrysostomus beeinflußte. — Palladius gibt als einzigen

(1) THEODORET Hist. Rel. 13, 14, 21 (82, 1408—9, 1413, 1449—52).

und ausschlaggebenden Grund seine zerrüttete Gesundheit an. Das darf man ihm wohl auch glauben. Der Hauptgrund war es sicher. Indes hat Chrysostomus selbst in einem bald darauf erschienenen Büchlein eine Kritik an den Mönchen geübt, die sich fast wie eine Verteidigung anhört gegenüber denen, die vielleicht sein eigenes Aufgeben des Mönchslebens und seine Übernahme eines kirchlichen Amtes einer unfreundlichen Beurteilung unterzogen hatten. Ja, man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß Chrysostomus seine Wertschätzung des beschaulichen Mönchslebens im Laufe der Zeit und im Lichte der eigenen Erfahrung insofern geändert habe, daß er zwar grundsätzlich das Mönchtum immer sehr hoch, aber doch den apostolischen Dienst an den Seelen, die Seelsorge des Priesters für noch höher, nicht bloß für wichtiger und dringlicher erachtete. »Daß Weltleute,« schreibt er, »den breiten und langen Weg vorziehen, ist nicht zu verwundern. Daß aber solche, die Christo gekreuzigt zu sein scheinen, noch mehr als jene darnach verlangen, darüber muß man sich über die Maßen wundern, ja, es ist dies geradezu ein Rätsel. Denn wenn man je einen Mönch bittet, ein kirchliches Amt (οἰκονομίαν) zu übernehmen, so fragen sie fast alle ohne Ausnahme zuallererst, ob sie da auch Ruhe (zur Beschauung) fänden, ob ihnen der Bittsteller auch Zeit zur Ruhe (ἀνάπαυσις) zusichern könne und von Anfang bis zu Ende hört man nichts als das Wort Ruhe! Was redest du da, o Mensch, du sollst den engen und steilen Weg gehen, und bist besorgt um deine Ruhe!« (2)

Nur kurze Zeit später schreibt er in seiner Abhandlung über das Priestertum: »Das zurückgezogene, weltabgeschiedene Leben möchte auch ich als einen Beweis von Tugend ansehen. Aber doch ist es kein hinlängliches Zeichen der ganzen Seelenstärke, die einer besitzt. Wer im stillen Hafen am Steuerruder sitzt, kann noch lange nicht seine ganze Kunst zeigen. Wer aber in offener See und mitten im Sturme das Fahrzeug zu retten vermag, den wird jeder als ausgezeichneten Steuermann erklären. Darum brauchen wir auch den Mönch nicht so überschwänglich zu bewundern, wenn er in seiner Einsamkeit nicht angefochten wird und keine vielen und großen Sünden begeht. Es ist eben nichts da, was die Seele locken und reizen könnte. Wer sich aber mitten unter die großen Massen begeben und genötigt ist, die Fehler und Sünden der großen Menge zu ertragen, und trotzdem ungebeugt und standhaft bleibt und mitten im Sturm das Schifflein seiner Seele lenkt, als herrschte Windstille, ein solcher verdient mit Recht von allen gelobt und bewundert zu werden. — Wenn mich also jemand vor die Wahl stellte, ob ich

(2) De compunctione 1, 6 (47, 403).

lieber ein guter *Priester* oder ein guter *Mönch* sein möchte, so würde ich für meinen Teil tausendmal lieber das erste wählen. Denn ich habe immer schon jene gelobt und gerühmt, die jenen heiligen Dienst würdig und gut zu versehen wissen.« Nur fürchtet er, er könnte eben kein guter Priester werden.(3) Und wieder etwas später schreibt er: »Wo bleiben nun also (angesichts der Tugend des Lot) die Leute, die da sagen, es sei unmöglich, mitten in einer Stadt zu leben, und doch die Tugend zu bewahren; dazu müsse man vielmehr die Flucht ergreifen und lieber auf den Bergen (als Mönch) wohnen? Einer, der einem Hause vorzustehen hat, der eine Frau besitzt und für Kinder und Diener sorgen muß, ein solcher könne unmöglich tugendhaft sein? Diese Leute sollen auf den gerechten Lot schauen, der mit Frau und Kindern und Dienern in der Stadt wohnt, inmitten dieser schlechten, sündhaften Menschen lebt, und wie ein Funke mitten im Meere leuchtet und nicht nur nicht erlischt, sondern sein Licht nur um so heller erstrahlen läßt. Das sage ich aber nicht, um jemanden abzuhalten, sich aus der Stadt in die Einsamkeit zurückzuziehen, oder um das (Einsiedler-) Leben auf den Bergen und in der Einsamkeit zu verbieten; ich will nur zeigen, daß nichts von all dem für denjenigen ein Hindernis bedeutet, der Willens ist, nüchtern und wachsam zu sein. Demjenigen, der leichtsinnig ist und sich gehen läßt, dem kann auch die Einsamkeit nichts nützen; denn nicht der Ort macht den Menschen tugendhaft, sondern der gute Wille und die lebendige Tat. Wer in dieser Weise nüchtern ist, dem kann auch das Leben in der Stadt nicht schaden. Ja ich möchte gerade deswegen, daß vor allem die tugendhaften Menschen in der Stadt wohnen, damit sie für die anderen zum Sauerteig werden und recht viele mit ihrem eigenen Eifer erfüllen.« (4)

In ganz ähnlicher Weise sagt auch GREGOR VON NAZIANZ, er habe geschwankt, ob er die Lebensweise der Mönche wählen solle, die »in engherziger Liebe« (φίλτρῳ στενῷ) nur sich selber nützen, oder in der Welt bleiben, wo man zwar anderen, aber nicht sich selber nützt.(5) Und als er später das Mönchsleben wieder aufgab, um in den Dienst der Kirche einzutreten, schrieb er: »Ein jeder aus uns erhielt sein Leben nicht für sich allein, sondern für alle, die die gleiche Natur besitzen und von derselben Hand zu dem gleichen Zweck erschaffen sind.« (6)

Als Chrysostomus schon auf dem Weg ins Exil war, hat er noch einen Einsiedler bei Nizäa überredet, er solle doch lieber in die Mission nach Phöni-

(3) De sacerdotio 6, 6—7 (48, 682—83; ed. Nairn S. 152—53).
(4) Hom. 43, 1 in Gen. (54, 396).
(5) Carmen de vita sua II, 11. V. 303—308 (37, 1050).
(6) Ebd. und Oratio 25, 4 (35, 1203).

zien gehen, wo er nicht bloß sich selbst, sondern auch anderen etwas nützen könne. (7)

Den gleichen Wechsel vom weltflüchtigen Mönchtum zum weltheiligenden Priestertum haben übrigens sogar Basilius der Große, der »Gesetzgeber« des orientalischen Mönchtums, dann Gregor von Nyssa, und zahllose andere Mönche und Einsiedler des vierten und fünften und aller späteren Jahrhunderte vollzogen.

Chrysostomus wird Diakon

In Antiochien hatte sich in der langen Zwischenzeit vieles geändert. Bischof Meletius war alsbald nach seiner Rückkehr mit Feuereifer an das Werk des geistigen Wiederaufbaues seiner Kirche und seines Patriarchates gegangen. Für die Neubesetzung verschiedener Bischofstühle hatte er die tüchtigsten Männer ausgewählt. Gleich in der ersten Zeit (378) war der um die Erhaltung des katholischen Glaubens in Antiochien so verdiente Diodor aus Tarsus, der frühere Lehrer des Johannes, zum Bischof seiner Heimatstadt geweiht worden. Den Mönch Acacius machte er um dieselbe Zeit zum Bischof *von Börea*. Ihm werden wir im Verlauf unserer Geschichte noch öfter begegnen.

Schon im September oder Oktober des folgenden Jahres (379) konnte Meletius die Bischöfe seines Patriarchates zu einer großen *Synode* um sich versammeln. Mehr als 150 Bischöfe fanden sich ein, um im Verein mit ihrem Patriarchen, den sie alle als den einzigen rechtmäßigen Bischof von Antiochien anerkannten, die Neuordnung der katholischen Kirche im Orient anzubahnen. Unter den anwesenden Bischöfen befand sich auch der heilige Gregor von Nyssa. Auf dieser Synode wurde vor allem der Apollinarismus, der sich in Antiochien breit gemacht hatte, verurteilt, und die entsprechenden Schriftstücke zum Zeichen der Glaubens- und Kircheneinheit nach Rom an Papst Damasus geschickt, dessen Glaubensbekenntnis die antiochenischen Bischöfe einfach übernommen hatten. (8)

Auch in der leidigen Sache des *Schismas* waren neue Versuche gemacht worden zur Wiederherstellung der *Einheit*. Um das Jahr 380 hatte ein italisches Konzil beschlossen, einige Bischöfe nach Antiochien zu senden, und wenn möglich zwischen den beiden ohnehin rechtgläubigen Parteien des Meletius und Paulin einen Vergleich zustande zu bringen, auf den der heilige Basilius und die orientalischen Bischöfe schon so lange hingearbeitet hatten. Sie

(7) Epist. 221 an den Presbyter Konstantius (52, 733).

(8) Cavallera, Le schisme 213; Voisin 94; Mansi 3, 512.

schlugen vor, die beiden Bischöfe sollten vorläufig die vereinigten Gläubigen gemeinsam regieren und nach dem Tode des einen sollte der andere alleiniger Bischof sein. Der Vorschlag war von besonderer Bedeutung, da gerade im Februar 381 Kaiser Theodosius den General Sapor nach Antiochien schickte, um die dortigen Kirchengebäude und kirchlichen Vermögenswerte, die bis dahin in den Händen der Arianer gewesen, den Katholiken zu übergeben. Der General mochte wohl ebenso überrascht, wie in Verlegenheit sein, als sich statt eines katholischen Bischofs gleich deren drei meldeten und jeder für sich und seine Gemeinde Anspruch auf die Kirchen und deren Güter erhob: VITALIS, das Haupt der Apollinaristen, PAULIN im Namen der Eustathianer und MELETIUS.

Vitalis ward als Anhänger einer bereits verurteilten Irrlehre leicht genug ausgeschieden. Schwieriger war die Entscheidung zwischen Paulin und Meletius. Als tatsächlicher Patriarch konnte ja nur Meletius in Betracht kommen. Dagegen hatte Paulin mit seiner kleinen Gruppe die besondere Gunst und das Vertrauen von Rom und Alexandrien aufzuweisen. Um der Verlegenheit aus dem Wege zu gehen, ward von seiten der Meletianer ein *Vergleich* vorgeschlagen, wie man ihn längst allgemein wünschte. Paulin wies aber jeden Vergleich zurück. Da übergab Sapor die Kirchen dem Meletius, weil zu ihm die weit überwiegende Mehrzahl der Katholiken Antiochiens sowie sämtliche Bischöfe des Patriarchates hielten. (9)

Inzwischen hatte Kaiser Theodosius beschlossen, die gesamten Bischöfe seines Reiches zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu einem großen Konzil nach Konstantinopel zusammenzurufen und zwar auf Ostern 381. Bei dem hohen Alter des Patriarchen Meletius, den Schwierigkeiten der Reise und den Wechselfällen eines unberechenbaren Klimas war eine solche Reise nicht ohne Gefahr. Darum beschloß Meletius für alle Fälle vorzusorgen und seine Kirche in guter Ordnung zu hinterlassen. *So weihte er denn kurz vor seiner Abreise seinen Lektor Johannes zum Diakon der Kirche von Antiochien.*

Daß Meletius es war, der die Weihe vornahm, berichten die Quellen einstimmig. Daß aber die Weihe im Frühjahr 381 stattfand, ergibt sich mit hinlänglicher Sicherheit aus Palladius, der berichtet, daß Chrysostomus nach fünfjährigem Diakonatsdienst zum Priester geweiht wurde. (10) Die Priester-

(9) Erst nach dem Tode des Meletius bestimmte der Kaiser durch Gesetz vom 30. Juli 381, es sollten in allen strittigen Fällen bestimmte Bischöfe darüber zu entscheiden haben, wer wirklich katholisch sei. Für das Patriarchat Antiochien waren hiefür aufgestellt: Pelagius von Laodicea und DIODOR VON THARSUS. Siehe Cod. Theod. 16, 1, 3 (ed. Mommsen 1, 2, 834); HEFELE 2, 29.

(10) Dialogus 5 (47, 18—19); vgl. MARCELLINUS COMES, Chronicon ad a. 398 (Mon. Germ. Auct. Ant. XI. 65 und PL 51, 921).

weihe fällt aber sicher ins Jahr 386, und im Mai 381 war Meletius in Konstantinopel gestorben.

SECHZEHNTES KAPITEL

DAS KONZIL VON KONSTANTINOPEL. TOD DES MELETIUS. WAHL DES FLAVIAN.

ANTIOCHIEN war nicht die einzige Stadt, in der die Häresie der Arianer und die Uneinigkeit der Katholiken lange, schwere Mißstände hervorgerufen hatten. In der Hauptstadt selbst, in Konstantinopel, waren trotz der Nähe des Kaisers Theodosius skandalöse Dinge vorgekommen. Nach dem Tode des Kaisers Valens (378), ungefähr um dieselbe Zeit, in der Meletius nach Antiochien zurückgekehrt war, hatten die wenigen in Konstantinopel noch übrig gebliebenen Katholiken den heiligen GREGOR von Nazianz gebeten, in die Hauptstadt zu kommen und die religiöse Führung der Gemeinde zu übernehmen. Gregor kam und bald wuchs die Schar derer, die seinen Predigten in der kleinen Anastasia-Kapelle zuhörten. Umsonst suchten die wütenden Arianer, die das Ende ihrer Herrschaft nahe fühlten, mit allen Mitteln, selbst durch tätliche Angriffe auf seine Person und seine Gemeinde deren ständiges Anwachsen zu hindern. Da traf den heiligen Gregor ein schwerer Schlag von unerwarteter Seite.

Eines Tages war unter seinen Zuhörern ein merkwürdiger Mann erschienen, der sich MAXIMUS nannte und schon durch sein Äußeres auffiel: (1) Er trug den groben weißen Mantel des Berufsphilosophen und bekannte sich zur Philosophenschule der Kyniker. Seine Haare hatte er der Zeitmode entsprechend goldblond gefärbt und ließ sie in langen Locken herabfallen. In den Händen trug er gewöhnlich einen derben Stock. Der Mann gab an, er komme aus Alexandrien und stamme aus einer ägyptischen Märtyrerfamilie, ja er selbst habe für den nizänischen Glauben Verfolgung und Verbannung erduldet. Das war nun freilich ganz infam gelogen; nur daß er aus Alexandrien kam, beruhte auf Wahrheit. Allein die Katholiken, getäuscht durch die Freude, einen Bekenner in ihrer Mitte zu haben, glaubten es und Bischof Gregor, dessen Predigten der langgelockte Philosoph in lauten Tönen pries, glaubte es auch. Er zog den Mann sogar in sein Vertrauen und nahm ihn in sein Haus und an seinen Tisch. Ja, als Maximus eines Tages sagte, er müsse nach Alexandrien reisen, hielt Gregor noch vor der Gemeinde eine Lobrede

(1) K. LÜBECK, Die Weihe des Kynikers Maximus 4.

auf den Scheidenden. Mehrere Monate später, als Bischof Gregor gerade auf dem Lande weilte, bemerkten Geistliche, die in der Nähe der Anastasia-Kapelle wohnten, daß trotz der Morgenfrühe Leute im Gotteshause waren. Sie sahen und fanden zu ihrem Entsetzen in der Kapelle eine ganze Anzahl ägyptischer Matrosen, am Altare aber mehrere ägyptische Bischöfe damit beschäftigt, ihren alten Freund Maximus zum Bischof von Konstantinopel zu weihen. Sie machten Lärm; die ganze Nachbarschaft, Katholiken und Arianer strömten herbei. Zu ihrem Verdrusse mußten die Ägypter ihre Weihehandlung unterbrechen und mit samt ihrem halbgeweihten Maximus abziehen. Sie begaben sich in die Privatwohnung eines Flötenspielers und dort wurde die eigenartige Zeremonie vollendet.

War das der Narrenstreich eines ehrgeizigen Philosophen? Nein! Zum maßlosen Erstaunen und Ärgernis der Katholiken von Konstantinopel und zur großen Entrüstung des heiligen Gregor erfuhr man, daß hinter dem ganzen abenteuerlichen Vorgehen des Maximus der Patriarch Petrus von Alexandrien steckte, der allem Anschein nach die Sedisvakanz in der Hauptstadt gerne dazu benützt hätte, um einen ihm ergebenen Mann an diese Stelle zu bringen. Wundern muß man sich nur über die plumpe Art, wie die Alexandriner ihr Ziel zu erreichen suchten.

Ob der Patriarch Petrus aus lauter Eifersucht gegen das zukunftsreiche Konstantinopel sich soweit vergaß, daß er zu einer so unwürdigen Komödie mit einem so anrüchigen Komödianten seine Hand lieh, oder ob er nicht auch seinerseits wenigstens bis zu einem gewissen Grad das Opfer des Schwindlers Maximus gewesen, das dürfte schwer zu entscheiden sein. Jedenfalls hat er sich nie durch eine unzweideutige Erklärung von dem allgemeinen Verdacht der Mitwisserschaft und Mittäterschaft gereinigt. Ein Jahr später (381) starb Petrus.

Die Katholiken, Klerus und Volk in Konstantinopel, ließen sich natürlich diesen, selbst für den an vieles gewöhnten Orient nicht alltäglichen Gewaltstreich nicht gefallen. Sie protestierten beim Kaiser, der damals in Saloniki weilte, und ließen durch Bischof Ascholius von Saloniki auch Papst Damasus von dem Vorgefallenen in Kenntnis setzen. Selbstverständlich sprach sich Damasus gegen das Vorgehen des Maximus aus, der alsbald mit Schimpf und Schande aus der Stadt gejagt wurde. Als der Kaiser im Herbst 380 nach Konstantinopel kam, stand als einer der wichtigsten Punkte auf seinem kirchenpolitischen Programm die Regelung der Bischofsfrage in Konstantinopel. Auf dem bevorstehenden Konzil sollte sie zur Entscheidung kommen.

Das Konzil von Konstantinopel

trat im Frühjahr 381 zusammen. Ob Bischof Paulin von Antiochien dazu eingeladen war, ist unsicher. Jedenfalls erschien er nicht. Dagegen war MELETIUS nicht bloß eingeladen, sondern auch erschienen und zwar in Begleitung seiner zwei hervorragendsten Priester, des FLAVIAN und ELPIDIUS. (2) MELETIUS wurde sogar infolge der Abwesenheit des Patriarchen von Alexandrien die Auszeichnung zuteil, zum *Vorsitzenden des Konzils* gewählt zu werden. Damit bekundeten die versammelten Bischöfe deutlich genug, daß sie ihn als den eigentlichen und rechtmäßigen Bischof und Patriarchen von Antiochien ansahen. Nur unter dieser Voraussetzung kam ihm ja das Recht des Vorsitzes überhaupt zu.

Gleich in der ersten Sitzung wurde die Weihe des Maximus als nichtig und ungültig erklärt und dies im vierten Kanon ausdrücklich festgelegt. (3) An seine Stelle trat durch die Wahl von Volk, Kaiser und Konzil der heilige GREGOR von Nazianz. Patriarch Meletius nahm seine Einsetzung als Bischof von Konstantinopel vor unter dem lauten Jubel der Katholiken.

Tod des Patriarchen Meletius

Die Freude über die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Konstantinopel sollte nicht allzu lange dauern. Zwei Ereignisse warfen unvermutet die Schatten der Trauer auf das Konzil.

In der Sommerhitze des Juni 381 erkrankte Patriarch MELETIUS, der Präsident des Konzils, plötzlich sehr schwer. Schon nach kurzer Zeit trat der Todesengel an das Krankenlager. Meletius starb und das ganze Konzil betrauerte einmütig den Verlust dieses seltenen und so hervorragenden Mannes und »Bekenners«. (4) Er war wohl persönlich der angesehenste Bischof des Reiches gewesen und hatte auch das Vertrauen und die Achtung des Kaisers Theodosius in ungewöhnlichem Maße besessen. Der heilige Gregor von Nyssa hielt in der Apostelkirche zu Konstantinopel im Beisein des Kaisers die herrliche Trauerrede, die jetzt noch erhalten ist. (5)

Der Mann, der den größten Teil seiner bischöflichen Regierung in der Verbannung zugebracht, und auch fern von seinem Bischofsitz gestorben war, sollte wenigstens seine letzte Ruhestätte in Antiochien finden. Die Antiochener verlangten, daß der Leib ihres schon im Leben als Heiliger verehrten

(2) Vgl. die Unterschriften unter den Canones des Konzils = Mansi 3, 568 und = Journal of Theological Studies 15 (1914) 168.
(3) HEFELE, KG 2, 19.
(4) PALLADIUS, Dialog 5 (47, 18).
(5) 46, 851—864.

Patriarchen überführt würde und Kaiser Theodosius ordnete eigens an, daß auf dem Wege dahin die Gebeine, entgegen den Staatsgesetzen, überall durch die Städte getragen werden dürften, durch die der Weg führte. »Ganz Konstantinopel« (6) gab dem scheidenden Trauerzuge das Geleite, und wohin der Zug kam, empfingen die Katholiken den toten Bischof unter Psalmengesang und Klageliedern. (7)

In Antiochien fand Meletius seine letzte Ruhestätte in dem von ihm selbst erbauten, nahe bei der Stadt gelegenen Martyrium seines heiligen Vorgängers, des Märtyrerbischofs Babylas. (8) Die Antiochener aber bewahrten dem außergewöhnlichen Manne auch ein ganz außergewöhnliches Andenken. Noch jahrelang nach seinem Hinscheiden strömte die ganze Stadt zusammen, wenn am Jahrestag seines Todes an seinem Grabe die Gedächtnisrede auf den geliebten Oberhirten gehalten wurde. Eine davon, die sein größter Schüler und Bewunderer, der heilige Chrysostomus gehalten, ist bis auf uns gekommen. (9) Sie zeichnet sich aus durch einen Ton ganz besonderer Wärme und Liebe. Viele Katholiken legten auch ihren Kindern zur Erinnerung an ihren heiligmäßigen Bischof den Namen Meletius bei und noch lange konnte man sein Bild auf Ringen, Siegelstöcken, Gläsern und Trinkbechern und an den Wänden der Wohnungen sehen, so wie es sonst mit den Bildern des Kaisers geschah. (10)

Das griechische Martyrologium zählt Meletius am 12. Februar unter den Heiligen auf. (11)

Patriarch Flavian

Durch den unerwarteten Tod des Meletius war die Frage der Kirchenspaltung mit einem Mal wieder in den Vordergrund gerückt. Begreiflich, daß die meisten Bischöfe den Augenblick für gegeben erachteten, dem Schisma, das schon allzulange gedauert hatte, endlich ein Ende zu machen. Die einfachste Lösung wäre natürlich die gewesen, daß nunmehr die Meletianer den Paulin einfach auch als ihren Bischof anerkannt hätten. Die vielfach übersehene Frage war nur die, ob Paulin auch die Meletianer »anerkennen« würde. Bisher hatte er sich zur Rechtfertigung seiner separatistischen Stellungnahme beharrlich geweigert, die Meletianer als rechtgläubige Katho-

(6) Gregor Nyss. (46, 861—63).
(7) Sozomenus 7, 10. — Vgl. Delehaye, Les origines 70.
(8) Chrysostomus, Lobrede auf den heiligen Babylas 3 (49, 533); Sozomenus 7, 10.
(9) 50, 515—520.
(10) Chrysostomus l. c. 1 (col. 515).
(11) Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. Delehaye 459.

liken anzuerkennen. Daran waren alle früheren Versuche einer Verständigung und Einigung gescheitert, selbst für den Fall, daß er oder Meletius aus dem Leben scheiden sollte. (12) Konnte Paulin jetzt auf einmal, ohne sein eigenes früheres Verhalten zu verurteilen, die Meletianer für orthodox erklären? Ohne diese Erklärung waren aber die Meletianer, die doch mindestens 90 Prozent der Katholiken Antiochiens ausmachten, und auf deren Seite die Bischöfe des ganzen Patriarchates standen, für eine Anerkennung Paulins nicht zu haben. Dieser war außerdem schon recht alt und auch seine persönlichen Fähigkeiten scheinen keine solchen gewesen zu sein, wie man sie für einen so großen und bedeutenden Bischofsitz wie Antiochien wünschen mochte.

Das waren zweifellos die Schwierigkeiten, welche die eine Partei auf dem Konzil nicht kannte oder unterschätzte, und welche die andere für sich geltend machte, die die vorgeschlagene Lösung für undurchführbar erklärte. Der neue Konzilspräsident, der heilige Gregor von Nazianz, als Bischof von Konstantinopel, tat zwar sein Möglichstes, um die orientalischen Bischöfe zur Anerkennung Paulins zu bewegen, nicht weil er Paulin für den bisher rechtmäßigen Bischof von Antiochien ansah, sondern weil er die scheinbar so günstige Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollte, um der langjährigen Kirchenspaltung in Antiochien praktisch ein Ende zu machen. (13) Umsonst! Die auf der Synode anwesenden jüngeren Bischöfe des Patriarchates, von denen manche noch von Meletius Amt und Weihe erhalten hatten, waren nicht geneigt, zu seinem Nachfolger just seinen und ihren eigenen bisherigen Gegner Paulin zu machen, den sie ohnehin nur als einen unrechtmäßig geweihten Eindringling zu betrachten gewohnt waren. Auch mochten Gefühle persönlicher Liebe und Dankbarkeit gegen Flavian bei vielen von ihnen mitsprechen. So beschlossen sie denn, unter Führung Diodors von Tarsus, des langjährigen Kollegen und Leidensgenossen von Flavian, und unter Zustimmung fast des ganzen Konzils, den in Konstantinopel anwesenden Presbyter Flavian, den um die antiochenische Kirche tatsächlich verdientesten und auch fähigsten Priester zum *Patriarchen* von Antiochien zu erheben.

Das geschah tatsächlich, sobald das Konzil von Konstantinopel seine Tagung beendet hatte und die orientalischen Bischöfe zur Wahl und Weihe nach Antiochien gekommen waren. Die Weihe selbst vollzog Diodor, Metro-

(12) Aus dieser inneren Schwierigkeit heraus darf man wohl das Hauptargument geltend machen gegen die Annahme eines formellen Paktes zwischen den beiden Parteien. Sichere Tatsache ist nur, daß starke Versuche in dieser Richtung gemacht worden waren. — Vgl. Cavallera, Le schisme 232 ff. und 245 ff.

(13) Carmen de vita sua 1572 ff. (37, 1138 f.).

polit von Tarsus, sein ehemaliger Kollege und Freund. (14) Das war im September oder Oktober 381.
Die Reihe der wichtigen kirchlichen Ereignisse dieses denkwürdigen Jahres war aber nicht zu Ende.

Nektarius, Bischof von Konstantinopel

Das Vorgehen der orientalischen Bischöfe hatte den heiligen Gregor tief gekränkt. Leider hatte er selbst in der ganzen Angelegenheit weder den tatsächlichen Verhältnissen genügend Rechnung getragen, noch auch die für eine so heikle Angelegenheit notwendige Ruhe bewahrt. Die teilweise verletzenden Ausdrücke, die er nach eigener Angabe (15) seinen Gegnern zuwarf, verursachten eine Spannung zwischen ihm und einem Teil der Synode. Diese Spannung benützten die nachträglich auf der Synode eingetroffenen ägyptischen Bischöfe mit ihrem neuen Patriarchen Timotheus geschickt, um gegen Gregor vorzugehen, der seit dem verunglückten Abenteuer des Philosophen Maximus bei ihnen in Ungnade stand.
So war es ihnen ganz willkommen, daß auch in Gregors kürzlich erfolgter Bestellung zum Bischof von Konstantinopel sich ein kanonischer Haken fand. Das Konzil von Nizäa (325) hatte in seinem 15. Kanon bestimmt, es sollte kein Bischof, Priester oder Diakon von einer Stadt (Diözese) zur anderen übergehen oder versetzt werden. (16) Die Synode zu Antiochien (341) hatte dieses Verbot im Kanon 21 erneuert. (17) Seitdem waren aber schon wieder so viele unangefochtene Ausnahmen von der Regel vorgekommen, daß der heilige Gregor wohl mit Recht sagen konnte, das Gesetz sei so gut wie aufgehoben. Es half nichts; die Gegner ließen ihr Opfer nicht mehr los, und Gregor, der vielen Enttäuschungen und Ärgerlichkeiten müde, bot dem Konzil seine Abdankung als Bischof von Konstantinopel an. Daß das Konzil sie so bereitwillig annahm, hat Gregor noch lange geschmerzt.(18) Nach einer herrlichen Abschiedsrede (19) verließ er die Hauptstadt für immer, um in der Einsamkeit von Nazianz die letzten Jahre seines Lebens zuzubringen.

(14) Der Tomus der Synode bei Theodoret HE 5, 9 (82, 1217 B); Mansi 3, 585; Cavallera 254 N. 3.
(15) Carmen de vita sua 1572 ff. (37, 1138).
(16) Hefele, KG 1, 419.
(17) Ebd. 519.
(18) Epistola 96 und 97 (37, 169—172); Carmen de vita sua 1805 ff. (ebd. 1155 ff.).
(19) Oratio 42 (36, 265—280).

Wer sollte nun den überaus schwierigen, aber ebenso wichtigen Stuhl von Konstantinopel einnehmen? Ein Bischof konnte nicht in Betracht kommen, nachdem man eben noch das Konzil von Nizäa gegen Gregor von Nazianz angerufen hatte. Unter dem Klerus von Konstantinopel war keine geeignete Persönlichkeit, denn die dortige Geistlichkeit war bis vor zwei Jahren noch fast ausschließlich arianisch gewesen.

So kam man auf den Gedanken, ein ganz unbeschriebenes Blatt zu wählen in der Person des kaiserlichen Beamten

Nektarius

der damals Prätor von Konstantinopel war. Das Hauptbedenken, das man gegen ihn geltend machen konnte, war, daß Nektarius nicht bloß keine Weihe besaß, sondern noch nicht einmal getauft war! Er gehörte offenbar auch zu jenen vorsichtigen Katechumenen, die sich erst auf dem Sterbebett taufen lassen wollten. Außerdem hatte dasselbe Konzil von Nicäa, auf das man sich vorher gegen Gregor von Nazianz berufen, im Kanon 2 ausdrücklich verboten, einen Katechumenen zur priesterlichen oder bischöflichen Würde zu erheben. Indes waren auch damals schon die Verhältnisse oft stärker als Gesetzesparagraphen. Und was kurz zuvor beim heiligen Ambrosius in Mailand recht gewesen, konnte doch jetzt in Konstantinopel nicht so unrecht sein.

Den Nektarius empfahlen hauptsächlich seine persönlichen Charaktereigenschaften. Man rühmte ihm große Ruhe, Milde und Versöhnlichkeit nach, ebenso Klugheit in der Behandlung von Personen und Geschäften. Der Verkehr am Kaiserhof und die entsprechenden Umgangsformen waren ihm vertraut und die politischen wie religiösen Verhältnisse der Hauptstadt kannte er sehr genau, ohne jemals am Streit der Parteien Anteil genommen zu haben. Man sagte, Diodor von Tarsus habe die Aufmerksamkeit des Konzils und des Kaisers auf Nektarius gelenkt, was ganz glaubhaft ist, denn Nektarius war aus Tarsus gebürtig. (20)

Der Kaiser entschied sich tatsächlich für seinen Prätor, die Bischöfe stimmten zu und so wurde der Neugewählte im beschleunigten Verfahren getauft und mit allen Weihen versehen. Der Laie und Katechumen von gestern saß mit einem Mal auf dem Bischofstuhl von Konstantinopel, der fortan der einflußreichste geistliche Sitz des Reiches werden sollte.

(20) Sozomenus 7, 8 meint, Diodor habe wahrscheinlich nicht gewußt, daß Nektarius noch gar nicht getauft war, was nicht sehr wahrscheinlich klingt.

Vom kirchlichen und disziplinären Standpunkt aus ist es entschieden zu bedauern, daß Gregor von Nazianz die Kirche von Konstantinopel nicht länger leiten konnte. Für den verworrenen und verwilderten Zustand, in dem der Arianismus nach etwa 40jähriger Herrschaft Klerus und Volk zurückgelassen, war Nektarius entschieden zu weich und zu schwach. Wenn sich auch in den 16 Jahren seiner bischöflichen Amtsführung unter den neuen Verhältnissen vieles sozusagen automatisch besserte, so blieben doch noch allzuviele und schwere Mißstände zurück, deren Abstellung seinem *Nachfolger*, eben unserem heiligen *Chrysostomus*, so viele und schwere Sorgen und Drangsale verursachen sollten.

SIEBZEHNTES KAPITEL

DES CHRYSOSTOMUS KIRCHLICHE UND SCHRIFTSTELLERISCHE TÄTIGKEIT ALS DIAKON

A. Liturgisch-kirchliche Funktionen

DER zukünftige Nachfolger des Nektarius betätigte sich inzwischen als neugeweihter Diakon an der Kathedrale in Antiochien. (1) Als Diakon hatte Johannes an einem ziemlich ausgedehnten Pflichtenkreis liturgischer, administrativer und vor allem auch caritativer Aufgaben mitzuwirken.

Das vornehmste Amt der Diakone war der Dienst am Altar. Als Diakon hatte Chrysostomus die Aufgabe, dem Patriarchen Flavian oder in dessen Abwesenheit dem amtierenden Priester bei der Darbringung des eucharistischen Opfers zu dienen. Er richtete mit seinen Kollegen die heiligen Gefäße und Gewänder her, schmückte den Altar, stellte Brot und Wein zum eucharistischen Opfer bereit. Er nahm auch die Opfergaben der Gläubigen entgegen und verteilte am Schluß die übriggebliebenen Opfergaben, Eulogien genannt, an die Armen.

Während der Liturgie hatte der Diakon vor jeder Lesung aus den Propheten oder den Evangelien das Volk zur Ruhe zu mahnen: Πρόσχωμεν rief er den Gläubigen zu, das heißt »geben wir acht«, und vor jedem Gebete rief er: »Bittet den Engel des Friedens.« (2) Der Diakon betete auch die große

(1) SOKRATES behauptet (HE 6, 3), nach dem Tode des Meletius habe sich Johannes drei Jahre lang in die Einsamkeit zurückgezogen und weder mit den Meletianern noch mit den Eustathianern (Paulinianern) Gemeinschaft gepflogen. Das ist ein chronologischer und sachlicher Irrtum. Als Diakon hat Chrysostomus sich nicht mehr vom Kirchendienst zurückgezogen und stand immer in einem ungetrübt herzlichen Verhältnis zum Patriarchen Flavian.

(2) Hom. 1, 1 in Ascensionem (50, 444).

Ektenie, das Fürbittgebet für den Bischof, für die lebenden und verstorbenen Mitglieder der Kirche, für die Katechumenen und überhaupt für alle Menschen. »Beten wir für den Bischof (den Klerus und die Gemeinde), (3) damit er das Wort der Wahrheit unverfälscht verkünde, und für die Anwesenden, sowie für die Brüder der ganzen Welt.« (4) »Beten wir auch für die Verstorbenen und für jene, welche für sie das heilige Opfer (τὰς μνείας) darbringen.« (5) Dann folgte das schöne Gebet, dessen antiochenischer Wortlaut uns durch Chrysostomus erhalten blieb: »*Beten wir inständig für die Katechumenen*, damit der allerbarmende und barmherzige Gott ihre Bitten erhöre, auf daß er die Ohren ihrer Herzen öffne und sie das Wort der Wahrheit lehre, daß er seine Furcht in ihre Seelen pflanze, und seinen Glauben in ihren Herzen befestige, damit er ihnen offenbare das Evangelium der Gerechtigkeit und ihnen göttlichen Sinn verleihe, ein keusches Herz und ein tugendhaftes Leben, damit sie stets, was sein ist, denken, was sein ist, erwägen, was sein ist, zu ihrer Sorge machen, und Tag und Nacht in seinem Gesetze wandeln. Lasset uns noch inständiger beten, damit Gott sie vor jeder bösen und unverständigen Tat bewahre, vor jeder teuflischen Sünde und jeder Nachstellung des bösen Feindes, damit er sie zur rechten Zeit würdige des Tages der Wiedergeburt zur Verzeihung der Sünden und des Gewandes der Unsterblichkeit, damit er ihren Eingang und Ausgang und ihr ganzes Leben, sowie ihre Häuser und Wohnungen segne, auch ihre Kinder mehre und segne, sie zum vollen Mannesalter führe und weise mache und all ihr Tun und Lassen zu ihrem Nutzen wende.« — Jetzt hieß der Diakon die Katechumenen aufstehen und sagte: »Bittet den Engel des Friedens, ihr Katechumenen, damit euch alles zum Frieden diene, was euch begegnet; bittet ihn, es mögen der heutige Tag und alle Tage eures Lebens friedvoll sein und christlich euer Ziel, auf das, was gut und heilsam ist, gerichtet. Euch selbst empfehlet dem lebendigen Gott und seinem Gesalbten (Christus).« (6)

Nach diesem Gebete forderte der Diakon die Katechumenen auf, die Kirche zu verlassen. »Wer am Gebete (der Gläubigen) nicht teilnehmen darf, soll sich entfernen.« — Die gleiche Aufforderung erging an die öffentlichen

(3) Die Lesart ist hier unklar.

(4) Hom. 2, 8 in 2. Cor. (61, 404); De Incomprehensibili 3, 6 (48, 468); Hom. 2, 5 de prophetarum obscuritate (56, 182); Hom. 3, 5 in Ephes. (62, 29—30); Hom. 78, 4 in Joh. (59, 426); vgl. PROBST, Ant. Messe 266 ff.

(5) Hom. 21, 4 in Act. Ap. (60, 170); Hom. 3, 4 in Philipp. (62, 204).

(6) Hom. 2, 5—8 in 2. Cor. (61, 399—404). Einen großenteils wörtlich gleichlautenden Text bieten auch die Constitutiones Apostolorum 8, 6 (ed. Fr. X. Funk, Didaskalia et Const. Ap. 1, 479—481). Vgl. CHRYS., Hom. in Christi Ascens. 1 (50, 444); BRIGHTMAN 471.

Büßer: »Ihr alle, die ihr in der Buße seid, geht fort.« (7) Vor dem Friedenskuß rief er den Gläubigen zu: »Versöhnet euch miteinander« und bevor das Dankgebet (Präfation) begann, hieß er alle Anwesenden aufstehen. (8) Vor der heiligen Kommunion rief er mit erhobener Hand: »Das Heilige den Heiligen!« (9) Ähnliche liturgische Ankündigungen und Aufforderungen hatte stets der Diakon zu machen.

Zuletzt sprach der Diakon das Friedensgebet und kündete dann das Ende des Gottesdienstes an mit den Worten: »Gehet in Frieden!« (10)

Ob die Lesung des Evangeliums in Antiochien auch schon dem Diakon übertragen war, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls aber hatten die Diakone nicht das Recht zu predigen. Das taten damals in Antiochien und Konstantinopel nur Bischöfe und Priester. Gerade in Antiochien wurde es nicht lange zuvor als etwas Neues empfunden, daß der arianische Bischof Euzoius dem Aëtius erlaubt hatte, zu predigen, obwohl er nur Diakon war. (11) Dagegen wurden die Diakone auch zum Unterricht der Katechumenen herangezogen. (12)

Den Diakonen oblag ferner das Amt der »Kirchenpolizei«. Sie hatten die Ordnung unter den Gläubigen aufrechtzuerhalten und einzuschreiten, wenn jemand beim Gottesdienst schwatzte oder schlief. »Wenn sich jemand ungebührlich benimmt, und will sich nicht zurechtweisen lassen, so rufe man den Diakon,« sagte Chrysostomus in einer Predigt zu Konstantinopel. (13) Der Diakon hatte noch den besonderen Auftrag, dafür zu sorgen, daß alte und arme Leute auch einen Platz bekämen zum Sitzen.

Sakramente durfte der Diakon damals noch keine spenden. Sogar das Herumreichen des Kelches war in Antiochien zunächst dem Priester vorbehalten. (14) Der Diakonatsdienst brachte auch seine Verantwortung mit sich: An die Adresse der Diakone schreibt Chrysostomus später in seinem Matthäuskommentar folgende Mahnung: »Auch an euch muß ich mich wenden mit der Bitte, bei der Ausspendung der heiligen Gaben die allergrößte Sorgfalt anzuwenden.

(7) Hom. 3, 4 in Ephes. (62, 29).

(8) De Incomprehensibili 4, 5 (48, 734).

(9) Hom. 17, 4 in Hebr. (63, 132).

(10) Hom. 3, 6 adv. Judaeos (48, 870). — Nach Hom. 4, 4 de Incomprehensibili (48, 733) rief der Diakon an einer bestimmten Stelle der Liturgie, man solle die Besessenen und die, so an einem bösen Wahn litten (Irrsinnige?), hereinführen, offenbar damit der Bischof oder Priester über sie den Exorzismus sprechen konnte, währenddessen sie das Haupt zu verneigen hatten.

(11) Philostorgius 3, 17 (65, 509).

(12) Hom. 46, 3 in Act. Ap. (60, 325) (aus Konstantinopel).

(13) Hom. 24, 4 in Act. Ap. (60, 190).

(14) Hom. 45, 3 in Matth. (58, 474).

Denn es wird euch keine geringe Strafe treffen, wenn ihr wissentlich einen Unwürdigen zur Teilnahme an diesem Mahle zulasset. *Sein Blut* wird aus euren Händen gefordert werden. Und wäre einer auch Heerführer oder Präfekt, oder der Kaiser selbst, wenn er unwürdig hinzutreten will, weise ihn ab; denn deine Macht ist größer als die seine. Darum hat euch Gott eine hohe Auszeichnung verliehen, damit ihr hier unterscheidet. Darin liegt eure Würde, euer Recht und euer Ruhm, nicht in der weißen, glänzenden Gewandung, in der ihr einhergeht. Aber wie soll ich einen jeden kennen, fragst du? Ich rede auch nicht von denen, die du nicht kennst, sondern von denen, die du kennst. Sieh also zu, Diener der Geheimnisse, daß du den Herrn nicht beleidigst, wenn du seinen Leib (die Gläubigen) nicht reinigst.... Fürchte Gott und nicht die Menschen. Und wenn du den Mut nicht hast, führe den Betreffenden zu mir. Ich möchte lieber mein Leben hingeben, als *das Blut des Herrn* einem Unwürdigen spenden.« (15)

Darum riefen die Diakone vor Ausspendung der Kommunion den Gläubigen zu: »Kein Katechumen, kein Büßer, kein Neugieriger trete hinzu, keiner von denen, die das Lamm nicht schauen dürfen, das gegessen wird, die das himmlische Blut nicht sehen dürfen, das vergossen wird zur Vergebung der Sünden; keiner, der nicht mit reinen Lippen die furchtbaren Geheimnisse berühren könnte! So rufen sie, während die Engelstimmen vom Himmel singen: Heilig ist der Vater, der gewollt hat, daß das Mastkalb geschlachtet werde, das keine Sünde kennt.« (16)

Die Taufe wurde damals nur vor Ostern und Pfingsten gespendet und zwar gewöhnlich vom Bischofe selbst, denn nur er hatte das Recht, jemand in die Kirche aufzunehmen. Bei großem Zudrang und in Abwesenheit des Bischofs haben in seinem Auftrag auch die Priester getauft, während die Diakone Hilfsdienste leisteten. Bei den liturgischen Funktionen trugen die Diakone ein langes, weißes Gewand und auf der linken Schulter das Orarion, die Stola. (17)

Die Zahl der Diakone war nach dem Vorbild der apostolischen Zeit an den meisten Kathedralen auf sieben beschränkt. So hatte es schon die Synode von Neo-Cäsarea (zwischen 314 und 325) mit Berufung auf die Apostelgeschichte (6, 1—6) bestimmt. (18) Auch in Rom gab es im vierten Jahrhundert nur sieben Diakone, wie es bis heute noch nur sieben Kardinaldiakone gibt. Die Alexandriner machten wohl in Anbetracht der Größe ihrer

(15) Hom. 82, 6 (58, 744 f.).
(16) Pseudo-Chrysostomus: In filium prodigum 3 (59, 520).
(17) Ebd.
(18) Kanon 15; vgl. HEFELE 1, 251.

Stadt eine Ausnahme. Im Anfang des vierten Jahrhunderts konnten sich dort gleichzeitig neun Diakone für die Irrlehre des Arius erklären. Wieviele Diakone es in Antiochien gab, ist mit Sicherheit nicht festzustellen.

Für den Dienst unter den Frauen stellte man eigene kirchliche Diakonissen an. Das waren Witwen (auch ältere Jungfrauen), die vom Bischof durch eine eigene Weihe, verbunden mit Handauflegung und Übergabe von Stola und Kelch für den kirchlich-liturgischen Dienst geweiht wurden. Sie hatten vor allem die Ordnung beim Gottesdienst unter den Frauen zu überwachen, brachten diesen den Friedenskuß und hatten auch solche Frauen zu ermahnen, die nicht lebten, wie sie sollten. Sie halfen beim Unterricht der weiblichen Katechumenen, salbten sie bei der Taufe und hatten besonders die Aufgabe, kranken Frauen die heilige Kommunion zu bringen. In den syrischen Kirchen scheint dieses Institut der »Witwendiakonissinnen« besonders ausgebildet gewesen zu sein. (19) Chrysostomus spricht nur einmal von »Frauen, die die Würde des Diakonats (τὸ ἀξίωμα τῆς διακονίας)besitzen«. Jedenfalls gab es auch in Antiochien Diakonissinnen, denn des Chrysostomus eigene Tante, Sabiniana, war eine solche.

Die Diakone selbst spielten im vierten Jahrhundert durchaus nicht die bescheidene Rolle von heute. Was ihrer Stellung eine ganz besondere Wichtigkeit verlieh und dem Diakon oft eine Bedeutung und einen Einfluß verschaffte, der weit über den des Priesters hinausging, war der Umstand, daß die Verwaltung des ganzen Kirchenvermögens sowie die gesamte Armenpflege und die Sorge für die Kranken und Witwen, mit einem Wort das ganze Gebiet der zeitlichen Angelegenheiten, in den Händen der Diakone, besonders des Archidiakons lag.

Die Aufgabe der Verwaltungsdiakone war also keine kleine. Das Vermögen der Kirche in Antiochien muß damals schon recht bedeutend gewesen sein. In seiner Erklärung zum Matthäusevangelium klagt Chrysostomus: »Heutzutage besitzt die Kirche Äcker, Häuser, Mietzinsen aus Wohnungen, Wagen, Saumpferde, Maulesel und vieles andere derartige Zeug.« Das erschien ihm offenbar als ein notwendiges Übel. Denn eigentlich, meint er, sollte es so sein, daß die Kirche gar kein Vermögen brauchte, daß vielmehr die Freigebigkeit der Gläubigen für alle jeweiligen Bedürfnisse aufkäme. Nur deren Hartherzigkeit sei schuld, daß die Kirche Besitz notwendig habe. Das bringe aber zwei bedauerliche Übelstände mit sich: Erstens, daß die Gläubigen viele Verdienste verlieren, weil sie selbst nichts mehr zu geben brauchen, zweitens, daß die Geistlichen sich mit Dingen befassen müßten,

(19) A. Ludwig, Weibliche Kleriker 2 ff.; ders. = Theolog.-praktische Monatschrift 21 (1910/11) 141—49. — Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen 19 ff. und 52.

die gar nicht zu ihrem geistlichen Berufe paßten. »Eure Väter fürchteten offenbar, es könnten die Chöre der Witwen, Waisen und Jungfrauen darben müssen, nachdem euer ganzes Sinnen und Trachten nur auf zeitlichen Besitz gerichtet ist und nur aufs Nehmen, aber nicht aufs Geben. Darum sahen sie sich genötigt, durch Stiftungen vorzusorgen. — So habt ihr diejenigen, die nur dem Gebet obliegen sollten, genötigt, es denen gleichzutun, die sich nur mit zeitlichen Geschäften abgeben. Dadurch wurde alles auf den Kopf gestellt... Darum dürfen wir den Mund nicht mehr auftun, weil die Kirche es nicht besser macht als die weltlichen Geschäftsleute. Oder habt ihr nicht gehört, daß die Apostel nichteinmal solche Gelder zur Verteilung übernahmen, die ganz mühelos gesammelt worden waren? Jetzt aber übertreffen die diesbezüglichen Sorgen der Bischöfe diejenigen von Aufsehern, Verwaltern und Krämern; und während ihr ganzes Denken und Sorgen euren Seelen gelten sollte, müssen sie sich den ganzen Tag mit Dingen abgeben, um die sich sonst nur Steuer- und Zolleinnehmer, Finanzbeamte und Gutsverwalter kümmern.

Das sage ich nicht bloß mit Bedauern, sondern in der Absicht, eine Änderung zum Besseren herbeizuführen, damit .... ihr die Einkünfte und das Vermögen der Kirche werdet. Da sehet die Armen vor euren Augen! Soviele wir übernehmen können, wollen wir ernähren; was darüber ist, wollen wir euch überlassen ... Denn dieser Umstand hat euch und uns lächerlich gemacht, weil wir, anstatt zu beten, zu lehren und den Werken der Frömmigkeit uns hinzugeben, die ganze Zeit uns mit Wein- und Getreidehändlern und anderen Kaufleuten herumschlagen müssen. Daraus entstehen dann Zwistigkeiten und Streit, tägliches Schimpfen, Schmähen und Spotten und jedem Priester werden Namen beigelegt, die eher für profane Gebäude passen (vermutlich: der »Weinkeller,« der »Getreidespeicher« usw.) ... anstatt daß man ihnen ihre Beinamen davon gäbe, daß sie die Armen ernähren, die Unterdrückten schützen, die Fremden beherbergen, den Verfolgten beistehen, für die Waisen sorgen, die Witwen verteidigen, die Jungfrauen beschützen .... Das sind die Schätze der Kirche, das die Reichtümer, die für sie passen ... *Ich schätze die Zahl der Gemeindemitglieder auf Hunderttausend.* Wenn nun jeder je einem Armen nur ein Brot gäbe, so hätten alle, was sie brauchen. Ja wenn jeder auch nur einen Obolus (etwa 20 Pfennig) gäbe, so hätten wir keine Armen mehr, und wir brauchten wegen unserer Verwaltung des Kirchenvermögens nicht soviel Schimpf und Spott zu ertragen. Denn jetzt könnte man wirklich im Hinblick auf das Kirchengut zu den Vorstehern der Kirche sagen: »Verkaufe, was du hast und gib es den Armen und folge mir nach« (Mt. 19, 21) ... Denn wir, die wir für die Geheimnisse des Himmels

berufen sind, und in das wirkliche Allerheiligste eintreten, wir geben uns der Sorge von Händlern und Kaufleuten hin. Daher kommt es, daß die Heilige Schrift so vernachlässigt wird, daß das Gebet eilfertig und alles andere oberflächlich erledigt wird. Es ist eben unmöglich, nach beiden Seiten den entsprechenden Eifer zu haben.« (20)

»Schützen wir also keine solchen Ausflüchte vor (um keine Almosen geben zu müssen) und halten wir uns nicht für entschuldigt, durch den Hinweis darauf, daß die Kirche reich ist. Denn, wenn du auch die Größe ihres Reichtums siehst, so erwäge auch, welche Scharen von Armen in ihren Registern stehen und wieviele Kranke und welch zahllose Auslagen das verursacht. Frage nur, forsche nur nach, niemand wird dich hindern. Im Gegenteil: wir sind bereit, euch Rechenschaft zu geben ... und euch zu zeigen, daß die Auslagen nicht geringer sind als die Einnahmen, wohl aber diese manchmal übersteigen ... Daß die Kirche genötigt ist, Besitztum zu haben, daran ist euer Mangel an Freigebigkeit schuld. Würde alles nach dem Vorbild der Apostelzeit gemacht, so müßte euere freigebige Gesinnung die Stelle ihrer Einkünfte einnehmen. Das wäre auch die sicherste Vorratskammer und ein unerschöpflicher Schatz. Jetzt aber sammelt ihr euch Schätze auf Erden und verschließt alles in euren eigenen Schatzkammern. Darum ist die Kirche genötigt, für die vielen *Witwen* zu sorgen, für die Chöre der *Jungfrauen*, für die *Fremden*, die kommen, für die Bedürfnisse derer die verreisen, für die unglücklichen *Gefangenen*, für den Unterhalt der *Kranken* und *Presthaften* und für andere Leute dieser Art. Oder was soll sie da tun? Soll sie all diese Menschen fortschicken und soviele Zufluchtshäfen versperren? Aber wer möchte dann den vielen Schiffbrüchigen noch helfen, wer das allseitige Seufzen, Jammern und Weheklagen stillen? Reden wir also nicht unüberlegt daher, was uns gerade in den Sinn kommt!« (21)

Das Ansehen, das die Diakone infolge der Verwaltung des Kirchenvermögens erlangten, brachte es mit sich, daß bisweilen Bischöfe und selbst Synoden sie an ihre untergeordnete Stellung erinnern mußten. (22) Schon das Konzil von Nizäa untersagte dem Diakon, vor dem Bischof oder Priester die Eucharistie zu nehmen und ruft ihnen ins Gedächtnis, daß sie »Diener des Bischofs und geringer als die Presbyter« sind. (23) Darum wachten auch

(20) Hom. 85, 3—4 in Matth. (58, 761—764).

(21) Hom 21, 7 in 1. Cor. (61, 179).

(22) Schon im Jahre 314 mußte die Synode zu Arles verbieten, daß ein Diakon das liturgische Opfer darbringe! = Kanon 15 (Mansi 2, 473); HEFELE 1, 213.

(23) Kanon 18 (Mansi 2, 675); HEFELE 1, 426. — Vgl. S. HIERONYMUS, In Ezechielem 4, 48 (PL 25, 484).

Bischöfe und Priester sorgfältig darüber, daß bei Versammlungen die Diakone in ihrer Gegenwart vorschriftsmäßig stehen blieben oder aufstünden, wenn sie vorübergingen. (24) Darüber sollte es einst zwischen Chrysostomus, bzw. seinem Diakon Serapion und dem Bischof Severian von Gabala zum öffentlichen Zerwürfnis kommen.

Unter den Diakonen selbst hatte wieder derjenige eine Art Vorrang, der das besondere Vermögen des bischöflichen Haushaltes zu verwalten hatte. Er konnte leicht den Einfluß eines bischöflichen Sekretärs, um nicht zu sagen »Generalvikars« erlangen. Schon im vierten Jahrhundert erhielten diese Diakone den Titel Archidiakone. Nach den apostolischen Konstitutionen sollten die Diakone nicht mehr und nicht weniger sein als: »des Bischofs Ohren, Augen, Mund und Herz, seine Seele zugleich und seine fünf Sinne«! (25) Das war viel verlangt.

Chrysostomus dürfte seiner ganzen Anlage nach mehr für liturgische und caritative Dienste Verwendung gefunden haben. Daß er als Diakon in caritativer Hinsicht tätig war, hört man noch aus den Schriften seiner Diakonatszeit heraus. Arme Kranke besuchen und unterstützen, gehörte zu den hervorragendsten Aufgaben der Diakone. »Denke doch,« so ruft er seinem Freunde, dem armen Stagyrius zu, »denke an den alten und kranken Demophilus. Der stammte aus vornehmer Familie und jetzt sitzt er schon seit 15 Jahren da und zittert und stammelt und hat dabei das klare Bewußtsein seines elenden Zustandes. Er ist vollkommen verarmt und hat niemanden bei sich als einen jungen Menschen, der ihn pflegt und ihm zu essen gibt. Und dann denk an den Aristoxenus aus Bithynien, der schon seit sechs Jahren an chronischen Krämpfen (epileptischen Anfällen) leidet, die ihn bei Tag und Nacht heimsuchen, welch entsetzliche Schmerzen er dabei ausstehen muß, wie seine Pupillen, seine Hände und Füße sich zusammenziehen und ihm die Sprache rauben; wie er dann wieder schreit und stöhnt, ärger als eine Frau, die in Wehen liegt, so daß oft die Nachbarn sich beschweren, daß ihre Kranken darunter litten. Dabei ist er arm und hat nicht einmal einen Diener, und noch weniger einen Arzt, alle seine alten Freunde haben ihn verlassen und wenn je einer kommt, so treibt ihn der üble Geruch gleich wieder davon. Nur eine einzige Frau sorgt für ihn, soviel eben ein Weib tun kann, das allein steht und selbst von ihrer Hände Arbeit leben muß. — Oder geh einmal ins *Spital* und schau dir die vielfältigen Kranken an, oder besuche die *Gefangenen* und sieh ihr Elend, oder wandere zu den öffent-

(24) Synode von Laodicea (vom Jahre 320), Kanon 20 (Mansi 2, 567); Hefele 1, 215; vgl. Leder, Die Diakonę 290.

(25) Lib. 2, 44; ed. Funk 1, 139.

lichen *Bädern*, wo du Leute finden kannst, die halbtot sind vor Kälte, Hunger und Krankheit, und oft nur ein wenig Mist oder Stroh zum Lager haben, aber keine Kleider, sich zu bedecken. Und bleib dabei nicht stehen, sondern geh noch ins *Armenhaus*, das vor der Stadt liegt, wo man Männer sieht, die an Elephantiasis leiden und daneben krebskranke Frauen!« (26)

Diese Elendsbilder sind offenbar nach dem Leben beobachtet und gezeichnet. Sie verraten zugleich, wie wenig soziale Fürsorge damals noch von Staats wegen gehandhabt wurde. Die Kirche war praktisch die einzige Helferin, die sich des Elends annahm, so weit ihre Mittel reichten.

Ein andermal wieder schildert Chrysostomus die Schwierigkeiten, die die Armenpflege mit sich bringe: Da lassen sich manchmal Weiber und Witwen in die kirchlichen Armenregister eintragen und wenn man dann nachsieht, so sind es oft Ehebrecherinnen, die das Glück ihrer Familien zerstörten, oder Personen, die sich in Schenken und Schandorten herumtreiben. Und welche Klugheit und Geduld ist erforderlich, wenn man es mit mürrischen, verbitterten Armen zu tun hat, die beim kleinsten Anlaß schimpfen und klagen! Und dann erst die Schwatzhaftigkeit so mancher Witwen, ihr lästiges Schreien, ihre grundlosen Klagen, ihr Unverstand, ihre Undankbarkeit!

Und doch darf man dabei nicht ungeduldig werden, denn das sind ja meist nur die Wirkungen von Armut und Not. Wenn sie also vom Hunger getrieben, lügen und unverschämt werden, so darf der, der mit ihrer Fürsorge betraut ist, doch die Langmut nicht verlieren, um ihre Not nicht noch empfindlicher zu machen. Auch soll er das Armengeld wirklich austeilen. Da hat einmal einer, dem die Sorge für die Armen und Witwen anvertraut war, viel Geld zusammengespart und zwar nichts für sich verwendet, aber auch nur wenig an die Bedürftigen ausgeteilt; vielmehr hat er den größten Teil versteckt und als dann Zeiten der Verwirrung kamen, mußte er es den Gegnern (Arianern?) überlassen.« (27)

An Gelegenheit zu caritativem Wirken fehlte es nun allerdings in Antiochien nicht. War schon in normalen Zeiten die Zahl der Stadtarmen recht beträchtlich, so kam noch dazu, daß Antiochien während der Diakonatsjahre des Chrysostomus zweimal wegen Mißernte von Teuerung und Hungersnot heimgesucht wurde. Das erste Mal, im Jahre 382, vermeinte der Comes Philagrius, der kaiserliche Statthalter, die Hungersnot dadurch beseitigen zu können, daß er die Bäcker der Stadt auspeitschen ließ. Das Volk glaubte, sie hielten das Getreide absichtlich zurück, um die Preise in die Höhe treiben zu können. Indes erwies sich das Schmerzensgeschrei der geschlagenen

(26) Ad Stagyrium 3, 12 (47, 489).
(27) De Sacerdotio 3, 16 (48, 654—56).

Bäcker doch nicht als das geeignetste Mittel gegen Hungersnot. Im Gegenteil. Als zwei Jahre später (im Jahre 384) eine neue Teuerung einsetzte, und der Statthalter die Teuerung durch amtliche Höchstpreise mindern zu können glaubte, da flohen die Bäcker aus der Stadt in die Berge, um einer Neuauflage des früheren schmerzlichen Ereignisses zuvorzukommen. Erst nachdem die Höchstpreise wieder abgeschafft waren, ließen sie sich zur Rückkehr bewegen. Nur der Bäcker Antiochus wurde ausgepeitscht, weil er zu kleines Brot verkauft hatte. (28)

B. Schriftstellerische Tätigkeit

Neben seinen amtlichen Aufgaben beim Gottesdienste und der caritativen Betätigung führte Chrysostomus auch seine schriftstellerische Tätigkeit weiter. Diese bewegte sich denn auch hauptsächlich auf ascetisch-seelsorgerlichem Gebiete. Sokrates bezeugt ausdrücklich, Chrysostomus habe als Diakon die Schriften an Stagirius und das herrliche Werk über das Priestertum verfaßt, desgleichen die Doppelabhandlung über die Syneisakten (und die Reden über die Unbegreiflichkeit Gottes). (29) Ebenso schreibt Marcellinus Comes, Chrysostomus habe als Diakon fünf Jahre hindurch »viele göttliche Bücher« herausgegeben. (30) Damit sind ohne Zweifel die Abhandlungen zu verstehen, die zu den Erstlingswerken des Chrysostomus gehören. Angedeutet ist diese schriftstellerische Tätigkeit auch durch Palladius, der sagt: Nachdem Chrysostomus sich bereits durch sein *Lehrgeschick* ausgezeichnet habe, sei er zum Priester geweiht worden. (31) Eine mündliche Predigttätigkeit kommt aber für die Diakonatszeit wohl kaum in Frage; höchstens könnte man an den Katechumenenunterricht denken, zu dem im Bedarfsfall auch Diakone herangezogen wurden.

1. Die Trostschrift an Stagirius. (32)

Die erste Schrift, die hier in Betracht kommen muß, behandelt die *Geduld im Leiden.* Chrysostomus wählt sich zu diesem Zweck den schlimmsten Fall

(28) Sievers, Libanius 165—67.

(29) HE 6, 3 (67, 668—69).

(30) Chronicon ad ann. 398 (PL 51, 921; Mon. Germ. A. ant. 11, 61).

(31) Dialog 5 (47, 19).

(32) 47, 423—494. — Bei dem vollständigen Mangel an äußeren chronologischen Wahrzeichen läßt sich eine genaue Datierung dieser, wie der meisten anderen Abhandlungen nicht ermöglichen. An und für sich wäre es auch ganz gut denkbar, daß Chrysostomus diese Schrift schon als Mönch und Schüler Diodors verfaßt hätte. Stilting setzt sie in die Jahre 377 oder 378; Tillemont auf ca. 380 und Montfaucon auf 380—381, also in die Diakonatszeit.

von irdischem Leid, den er sich denken kann: Einen aufrichtigen Gottsucher, der vom Teufel besessen wird. Dem äußeren Anlaß zu dieser Schrift mag sehr wohl ein geschichtlicher Tatbestand zu Grunde liegen, der noch literarisch stilisiert wurde.

Ein junger Mann aus bester Familie, namens Stagirius, war Mönch geworden und lebte in der Nähe von Antiochien, vermutlich in einem Asceterion des Diodor. Seine allzustrenge Ascese erbaute die Mitbrüder und zerstörte seine Gesundheit. Eines Tages, während des gemeinsamen Gebetes, fiel Stagirius plötzlich zu Boden. Seine Arme verrenkten sich krampfhaft, die Augen stierten wild, Schaum trat ihm aus dem Mund, seiner Brust entrangen sich grause, unartikulierte Laute, der ganze Leib zitterte und lange Zeit lag der Unglückliche bewußtlos da. Schon in der folgenden Nacht und dann noch öfter wiederholten sich diese Anfälle, die offenbar epileptischer Natur waren. Damals stand freilich die Kunst der Ärzte noch nicht auf hoher Stufe und die medizinischen Kenntnisse der Mönche waren sicher noch geringer als die der Ärzte. Die erschrockenen Brüder, gewohnt, in allem das Walten unsichtbarer Mächte zu sehen, glaubten darum nicht anders, als daß der Teufel in ihren armen Stagirius hineingefahren sei. Sie riefen die Heiligsten unter den Mönchen und Einsiedlern herbei, die schon manchen Teufel ausgetrieben, aber hier versagte ihre Macht. Stagirius war trostlos über seinen Zustand. War das der Lohn dafür, daß er die Welt verlassen und Mönch geworden? Andere waren auch schon besessen und wurden geheilt; nur er konnte trotz erhöhten Fastens, Nachtwachens und strengster Ascese keine Befreiung erlangen. Was Wunder, daß sogar Selbstmordgedanken ihn zu quälen anfingen? Und wehe, wenn es der Mutter nicht mehr gelänge, dem Vater, der Reichtum und Einfluß besaß, den unglücklichen Zustand seines Sohnes zu verheimlichen! Er könnte vielleicht seinen ganzen Zorn an den frommen Mönchen auslassen.

In dieser traurigen Lage wollte Johannes seinen Freund trösten. Er verfaßte für ihn eine eigene Trostschrift und legte ihm nahe, daß er als Freund gleichen Schmerz über sein Unglück empfinde, wie er selbst, und daß Gott alles nur zu unserem Besten geschehen lasse. Selbst der Teufel, sagt er, kann uns nur versuchen, aber nicht zum Bösen zwingen. Je mehr du also dein Leid im Geiste der Buße trägst, um so sicherer wirst du das glückselige ewige Leben erreichen. Diesen Weg des Leidens mußten alle auserwählten Diener Gottes gehen, der ägyptische Joseph, David, Jeremias, Job und St. Paulus. Hab nur Vertrauen auf Gottes Liebe und Weisheit: in der Ewigkeit erhält jeder seinen Lohn. Wundere dich nicht, daß du erst als Mönch heimgesucht wirst. Bei jedem Wettkampf werden die müßigen Zuschauer in Ruhe

gelassen, während der Gegner sich auf die losstürzt, die sich mutig zum Wettkampf stellen. Und bedenke, wie sehr dein Unglück dich gegen früher geläutert hat, wie eifrig im Guten, wie ernst und demütig du geworden bist! Deine Selbstmordgedanken brauchen nicht gerade vom Teufel zu kommen; die können auch eine natürliche Folge deiner Mutlosigkeit und Traurigkeit sein. Nur wenn du ein schlechter Mensch wärest, hättest du Grund zur Entmutigung. So aber führst du ein derart strenges Leben, daß man bereits für deinen Verstand fürchtete. So lange du nur ein reines Gewissen hast, was verschlägt es da, wenn der Teufel deinen Leib zu Boden wirft? Nur die Lasterhaften und Sünder sind in Wirklichkeit vom Teufel besessen. Wegen deines Vaters brauchst du nichts zu fürchten; nicht du bist verantwortlich, wenn er Böses tut. Betraure ihn lieber wegen seiner Verschwendungssucht, seiner üppigen Gastmähler, seines Stolzes und herrischen Wesens und wegen seines fortgesetzten Lebens im Ehebruch. Dich selbst hat er ja doch schon als den Schandfleck seiner Familie bezeichnet, bloß deshalb, weil du Mönch geworden bist.

Sei also nicht in Sorge, ob du geheilt wirst oder nicht. Hienieden ist Kampf und Bedrängnis. Das bezeugen dir Abel, der ermordet wurde, Noe in der Arche, Abraham in der Fremde, Isaak, Jakob und der ägyptische Joseph, desgleichen Moses, Josue, Samuel, David, die Propheten Elias und Elisäus, vor allem aber der heilige Paulus. Und wie viele Unglückliche gibt es in unseren eigenen Tagen auf den Krankenlagern, in den Spitälern, Gefängnissen und Bergwerken! Überall Schmerz und Trauer und Leid. Wirklichen Grund zur Trauer haben aber nicht jene, die Böses leiden, sondern nur jene, die Böses tun. Dein Leiden ist auch keine Strafe, sondern nur eine Prüfung, die dir den Siegeskranz bringen soll.

Diese Gedanken und dein eifriges Gebet mögen dir helfen, deine Traurigkeit zu überwinden!

Zu den Frühwerken des heiligen Chrysostomus gehört auch ein Büchlein, für Weltkinder und Sünder geschrieben und betitelt:

Über die Zerknirschung des Herzens. (33)

Wenn ein Außenstehender, so meint der Verfasser, die Gebote Christi und unser wirkliches Leben nebeneinander stellte, so müßte er glauben, es gäbe

(33) 47, 393—422. — Das Schriftchen ist zwei Freunden: DEMETRIUS und STELECHIUS gewidmet, die angeblich den Verfasser um eine Abhandlung über die Bußgesinnung und Herzenszerknirschung baten. TILLEMONT und STILTING verlegen die Entstehung in die Mönchszeit. Dagegen läßt 1, 16 eher auf die Diakonatszeit schließen, und 2, 1 auf das sich die obgenannten stützen, hat ja nicht das äußere Verlassen der Welt im Auge, sondern die innere Losschälung und Sammlung des Herzens, wie auch Paulus, Elisäus und David sie besaßen, die keine Mönche waren.

keine größeren Feinde Christi, als uns Christen. So sehr tun wir in allem das Gegenteil von dem, was er gebot. Oder reden wir nicht jeden Tag böse von unserem Nächsten, tragen Zorn und Feindschaft im Herzen und treten doch zum Altare hin? Wir schwören und fluchen, und wenn wir etwas Gutes tun, so tun wir es viel öfter aus Eigenliebe als aus Gottesliebe. Wir suchen Schätze zu sammeln auf Erden und werfen uns beständig zu Richtern auf über andere. Ja, an diesem Fehler kranken Weltleute, Mönche und Geistliche. Wir lassen Katechumenen leichtsinnig zur Taufe zu und zur heiligen Kommunion (34) und suchen den breiten und bequemen Weg, wo wir den engen und schmalen gewiesen wurden. Mir ging's ja selber so, damals, als ich Mönch zu werden gedachte. Wie viele Mühen und Beschwerden nehmen dagegen Kaufleute auf sich, um zeitlichen Gewinnes willen! Uns fehlt eben die heiße Liebe eines heiligen Paulus, der willig Hunger und Durst, Kerker und Tod erlitt des Himmels wegen. Freilich brauchen wir dafür weder Apostel zu sein, noch Wunder zu wirken, sondern lediglich ein christliches Leben zu führen und die Gebote zu halten. Aber selbst das ist uns zu viel. Und trotzdem denken wir nicht an Reue und Buße und Herzenszerknirschung, so notwendig sie uns auch wären.

Wir vermögen die Nichtigkeit alles Irdischen nicht zu erkennen, weil wir uns nie aus dem Wirrwarr der irdischen Geschäftigkeit zurückziehen und unser Auge allein auf Gott richten. So hat es dagegen Paulus gemacht, der von der Welt schon ganz losgelöst wie ein Feuerbrand bis in den dritten Himmel erhoben ward. So war auch König David gesinnt, der Buße tat für seine Sünden.

Ahmen wir also das Beispiel dieser großen Männer nach, damit wir nicht als Unbußfertige dem ewigen Feuer überantwortet werden!

Über die Jungfräulichkeit (35)

In die Diakonatszeit gehört nach allgemeiner Übereinstimmung auch die schöne Abhandlung über das jungfräuliche Leben. Der *Grundgedanke* lautet: *Die Ehe ist gut, die Jungfräulichkeit ist besser. Denn in der Jungfräulichkeit wirkt man sein Heil leichter als in der Ehe.*

Wahre Jungfräulichkeit, so führt Chrysostomus aus, gibt es weder bei den Juden, die sie mißachten, noch bei den Häretikern (das heißt den Manichäern, Marcioniten und Valentinianern), die sie zur Pflicht machen. Aus ihnen spricht eben nicht der seelenrettende Christus, sondern der menschenmordende Teufel. Eine solche Jungfrauschaft, aus der Irrlehre geboren, ist

(34) Diese Stelle (1, 6) weist wohl eher auf die Diakonatszeit hin.

(35) 48, 533—596.

schlimmer als selbst Ehebruch; denn dieser ist eine Sünde, an Menschen begangen, jenes aber eine Sünde wider Gott. Jener befleckt den Leib, dieses die Seele. Wahre Jungfrauschaft besteht aber darin, daß man dem Leibe und der Seele nach *heilig* sei.

Bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Ehe und Jungfräulichkeit geht nun allerdings Chrysostomus von einer Voraussetzung aus, die man nicht als richtig bezeichnen kann. Er meint: Vor dem Sündenfall habe Gott die Menschen nicht für die Ehe erschaffen. Vielmehr würde er alle Menschen ebenso unmittelbar erschaffen haben, wie er Adam und Eva erschuf. Erst nach der Sünde hat Gott die Ehe erlaubt und zwar erstens zur Vermehrung des Menschengeschlechtes, zweitens zur Befriedigung und Beruhigung der durch die Sünde erwachten fleischlichen Lust und Begierde. Nachdem es aber, meint er weiter, jetzt schon so viele Menschen auf Erden gebe, falle der erste Grund zur Ehe überhaupt weg. Es bleibe also nur noch der zweite und der treffe nur auf die Schwachen zu, die sich nicht »durch Fasten, Nachtwachen, hartes Lager und die anderen Abtötungen zu beruhigen und zu beherrschen« vermöchten. Wer sich aber dazu im Stande fühle, sei zur Jungfrauschaft berufen. Darum sei die Ehe gut für die Schwachen, die Jungfräulichkeit aber sei das Bessere für die Starken, die aber außerdem noch der Gnade Gottes bedürften.

Die Ehe bringt sodann an sich schon viele physische und moralische Beschwerden und Hindernisse fürs geistliche religiöse Leben mit sich. Eine Jungfrau hingegen kann ihr Heil viel leichter und ungehinderter wirken. Wenn aber auch die Ehe beschwerlicher ist, so ist sie deswegen doch nicht verdienstlicher, weil niemand zur Ehe verpflichtet ist. Die Jungfrau dagegen ist sorglos, hat alles Notwendige und nichts Überflüssiges, ist frei von den Sorgen, Mühen und Ärgerlichkeiten einer Hausfrau, lebt einfach und bedürfnislos und empfängt dafür auch einen größeren Lohn.

Die vielfach so urwüchsigen und aus dem Leben gegriffenen Gedanken über Ehe und jungfräuliches Leben werden in gewisser Weise ergänzt durch das anmutige

Trostschreiben an eine junge Witwe, (36)

die nach fünfjähriger glücklicher Ehe ihren Mann verloren hatte:

»Witwe sein und freiwillig bleiben, ist etwas so Ehrenvolles, daß selbst Heiden dafür Bewunderung hegen, wie ich an meinem heidnischen Lehrer erfahren.

(36) 48, 599—610. — Wird von STILTING und MONTFAUCON (48, 597) in den Anfang der Diakonatszeit (380—81) gesetzt, von TILLEMONT (561) auf 379 oder 380.

Früher, tröstete er sie, hat freilich dein Mann für dich gesorgt; jetzt aber sorgt Gott selber für dich. Auch hat es dein Mann im Himmel viel besser, als er es je auf Erden hätte haben können. Und wenn du ebenso tugendhaft lebst wie er, so kannst du ihn auch wiedersehen, nicht bloß für fünf Jahre, sondern für die ganze Ewigkeit. Und dazu ist er im Himmel noch tausendmal schöner und herrlicher als hienieden. Und manchmal lächelt er dir ja doch wenigstens im Traume zu. Was hättest du, wenn er die höchste Ehrenstellung erreicht hätte? Das hat schon manchen unglücklich gemacht. Wie ist es doch der Gemahlin des unglücklichen Theodor von Sizilien gegangen und der bedauernswerten Artemisia! Wieviele Frauen haben ihre Männer im Kriege verloren und kennen ihr Grab nicht! Selbst ein Kaiser (Valens) ist in einem Gehöft verbrannt worden. Warum also seinem Glücke nachtrauern? Halte den Blick deiner Seele immer auf den Himmel gerichtet, und kein Unglück wird deiner Seele schaden können. Lebe nur ebenso tugendhaft wie dein Gatte und du wirst ihn in der Freude und Herrlichkeit des Himmels wiedersehen.« —

Da gibt es nun freilich Witwen, die ihren Gatten im Anfang zwar sehr betrauern, dann aber doch ihr Herz einem andern öffnen. Auch ihnen will Chrysostomus ein Schriftchen widmen, indem er sagt:

Daß man kein zweites Mal heiraten soll (37)

Daß Unverheiratete sich nach der Ehe sehnen, heißt es darin, begreife ich noch; daß aber eine, die schon verheiratet war, nochmals heiraten will, das verstehe ich nicht. Eine zweite Ehe ist zwar erlaubt, aber sie verrät doch eine schwache, fleischlich und irdisch gesinnte Seele. Den zweiten Mann kannst du ja doch nicht so lieben, wie den ersten und dieser kann dich nicht so ganz von Herzen gern haben, wenn deine Liebe schon einem anderen gehörte. Darum liegt auf einer solchen Ehe immer ein Schatten. Und welche Schwierigkeiten gibt es oft, wenn noch aus erster Ehe Kinder da sind! Schon das weltliche Gesetz verbietet darum bei der zweiten Ehe allen äußeren Pomp, Musik und Tanz und Brautkränze.

Dein Vermögen kannst du ja ganz gut selber verwalten und wenn deine Diener und Verwalter dir nicht gehorchen, so strafe sie eben. Es ist ja ohnehin fraglich, ob dein zweiter Mann ein guter Verwalter sein wird, und außerdem verlierst du dann deine wiedererlangte Freiheit. Dein zweiter Mann wird dich nie vollkommen lieben können, deine Kinder und Mägde werden hinter deinem Rücken gegen dich reden und deine Kinder aus erster Ehe dich und

(37) De non iterando conjugio (48, 609—620).

deinen zweiten Mann schief ansehen. Denke also nicht immer an das Schwere der Witwenschaft, sieh auch auf den himmlischen Lohn freiwilliger Enthaltsamkeit. Dein Bräutigam sei hinfort Christus, dem Ehre und Lob sei in Ewigkeit!

Noch eine Schrift muß hier besonders erwähnt werden, wenngleich ihre genauere Datierung aus Mangel an äußeren und inneren Anhaltspunkten nicht möglich ist. Es ist die doppelte Abhandlung

Gegen die Syneisakten (38)

das heißt gegen gottgeweihte Jungfrauen, die mit Männern zusammenwohnten und gegen jene Männer, die solche Jungfrauen bei sich hatten. Diese Abhandlung berührt eine eigentümliche Erscheinung des religiösen Lebens in jener Zeit.

Seit dem ersten Jahrhundert gab es Christinnen, die sich und ihr Leben Gott geweiht hatten, aber doch nicht beisammen wohnten, sondern im elterlichen Hause, bei Verwandten oder für sich allein lebten. (39) »Klöster« waren eben in den drei Jahrhunderten der Verfolgung noch nicht möglich. Diese gottgeweihten Jungfrauen richteten ihr Leben so ein, wie es ihnen gefiel. Man erwartete von einer »gottgeweihten Jungfrau« nur, daß sie ihr Gelübde der Jungfräulichkeit treu halte und sonst in allem ein gutes Beispiel gebe. Sie konnte ihr Vermögen behalten und nach Belieben verwenden, sie konnte Diener und Sklaven haben und Besuche machen, wo sie wollte. Anderseits gab es aber auch Geistliche und Laien, die ebenfalls freiwillig ehelos lebten und die nun leicht in die Lage kamen, jemand suchen zu müssen, der ihnen Herd und Hauswesen besorgte. Wenn also keine Verwandte da war und eine fremde weltliche Person leicht Verdacht erregen konnte, so schien es manchen ein glücklicher Ausweg zu sein, eine »gottgeweihte Jungfrau« ins Haus zu nehmen, die durch ihr öffentliches, vor der Gemeinde abgelegtes Gelübde der Jungsfrauschaft noch am ehesten über bösen Verdacht erhaben schien. Ebenso mochte der Fall eintreten, daß eine solche alleinstehende Jungfrau jemand suchte, der ihr in der Verwaltung ihres Vermögens und in allen sonstigen Angelegenheiten, als Verwalter, Beschützer und Ratgeber zur Seite stünde, wobei zugleich ihr guter Ruf am ehesten geschützt wäre. Andere Jung-

(38) 47, 495—532.

(39) Daß in 1. Cor. 13, 36—38 noch nicht von Syneisakten die Rede sein kann, hat SICKENBERGER (Bibl. Zeitschrift 3 (1905) 44—69) gegen Achelis, Rohr und Schäfer überzeugend nachgewiesen. Die Sitte scheint in nennenswertem Umfang erst seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts Wurzel gefaßt zu haben.

frauen mochten durch Armut genötigt sein, einen Platz als Dienstmädchen anzunehmen. So kam es, daß vielfach Geistliche, im vierten Jahrhundert sogar Mönche und auch einfache Laien mit einer solchen gottgeweihten Jungfrau zusammen unter einem Dache wohnten und eine Art gemeinsamen Haushalt führten. Das nannte man »Geistliche Bruder- oder Schwesternschaft« und solche Jungfrauen hießen »Syneisakten«, lateinisch »Subintroductae«,(40) das heißt Miteingeführte oder Hausgenossinnen.

Gewiß war das eine unter mehreren Möglichkeiten, eine heikle Frage zu lösen. Sie war vielleicht nicht die schlechteste, sicher nicht die beste. Das nahe und lange Beisammenwohnen barg doch naturgemäß seine Gefahren in sich und was mit bestem Willen im Geiste begonnen, konnte gar leicht im Fleische enden, und dann war das Ärgernis nur um so größer. Außerdem wurde auch der Hauptzweck der gesamten Übung nicht erreicht. Der Verdacht der Unenthaltsamkeit wurde durch das Zusammenwohnen einer »Gottgeweihten« nicht beseitigt, wohl aber in manchen Fällen durch Unvorsichkeit gefördert. Auch kam es vor, daß Verdacht und Ärgernis wirklich begründet waren. Gerade in Antiochien hatte etwas mehr als hundert Jahre vor Chrysostomus sogar der Bischof der Stadt, Paul von Samosata (zirka 268) durch seinen ständigen und leichtfertigen Umgang mit Jungfrauen schweres Ärgernis erregt. Er hielt zeitweilig deren drei in seinem Hause und nahm sie sogar auf Reisen mit, ja er ließ von Frauen in der Kirche Lobhymnen auf sich selber singen. (41) Ein Teil des Klerus ahmte das böse Beispiel des Bischofs willig nach. Auch von dem späteren arianischen Bischof Leontius von Antiochien (344 bis 357), unter dessen Regierung Chrysostomus geboren ward, erzählt der heilige Athanasius eine ähnliche, höchst eigenartige Geschichte. (42) In Antiochien scheint daher auch der Ausdruck Syneisakten zuerst aufgekommen zu sein. (43) In Karthago (bzw. Dionysiana) hatte der heilige Cyprian nur wenige Jahre früher (um 254) Veranlassung, ähnliche Vorkommnisse zu rügen. (44)

Kein Wunder, daß schon in frühester Zeit kirchliche Synoden gegen das Syneisaktentum Stellung nahmen. Das erste bekannte Verbot dagegen erließ

(40) Über den lateinischen Ausdruck vgl. Quadt, Subintroducta mulier l. c. 227 ff.

(41) Eusebius HE 7, 30 (20, 713; ed. Schwartz II, 2, S. 710). Vgl. Achelis, Virgines subintroductae 9 ff. und Bardy, Paul de Samosate 185.

(42) De fuga 26 (25, 677 B).

(43) Eusebius, HE 7, 30, 12 (ed. Schwartz II, 2, S. 710).

(44) Epistola 62, 2 ad Pomponium (PL 4, 364; ed. Hartel, epist. 4 = Corpus Script. Eccl. Lat. III. II, 473). — Achelis l. c. 11.

bereits die Synode von Elvira in Spanien im Jahre 306. (45) Ebenso tat die Synode von Ancyra in Galatien im Jahre 314. (46) Das erste allgemeine Kirchenkonzil von Nizäa (325) dehnte dieses Verbot auf die ganze Kirche aus. (47) In Nordafrika wurde es gegen Ende des vierten Jahrhunderts auf zwei Synoden erneuert: 393 zu Hippo und 397 (oder 398) zu Karthago.(48) Wiederum befaßte sich 443 eine Synode zu Arles mit der Frage (49) und 506 wurde sie auf der Synode zu Agathe (Agde in Frankreich) von neuem behandelt. (50) Auch dann war die Angelegenheit noch nicht erledigt. Papst Gregor der Große sah sich noch 594 genötigt, die früheren Verbote zu erneuern. (51)

Den Synoden und Päpsten traten noch eine ganze Reihe kirchlicher Schriftsteller zur Seite. Schon Pseudo-Clemens, in der syrischen Rezension der Epistola 1, 10 ad Virgines (52) (aus dem dritten bis vierten Jahrhundert), dann Aphraates (53) (zirka 336 bis 337), Gregor von Nyssa, (54) Gregor von Nazianz, (55) Basilius der Große, (56) der heilige Hieronymus, (57) die Verfasser des Syntagma doctrinae, (58) der Fides Nicaena (59) und des Traktates: »De Singularitate Clericorum« (60) setzten ihre Federn gegen diese weibliche Gefahr in Bewegung.

Indes zeigt schon die lange Liste von Autoren und Autoritäten, daß es sich hier um eine Sache handelte, die irgendwie auch mit sozialen Lebensnot-

(45) Kanon 27 (Mansi 2, 10) gestattet die Subintroducta nur, wenn die betreffende gottgeweihte Jungfrau die Tochter des Geistlichen war, der sie bei sich hatte. Siehe HEFELE 1, 166.

(46) Kanon 19 (Mansi 2, 520).

(47) Kanon 3 (Mansi 2, 701).

(48) Kanon 17 (Mansi 3, 883 und 850). Vgl. Kanon 25. — RAUSCHEN, Jahrbücher 397; vgl. Kanon 16 und 24.

(49) Kanon 3 (Mansi 7, 875 und 878).

(50) Kanon 10 (Mansi 8, 319).

(51) Epist. 4, 26 an Bischof Januarius von Cagliari (PL 77, 694 und Mon. Germ. Epist. 1, 261).

(52) PG 1, 402; lat. Ausgabe von Fr. Diekamp, Patres Apostolici (Tubingae 1913) 2, 1—49. — Vgl. BARDENHEWER, GAL 2, 299—304.

(53) Homilie von den Bundesbrüdern § 4 (ed. G. Beer in T. u. U. 3, 3, S. 96—97).

(54) De virginitate 23 (46, 409 B).

(55) Epigramma 10—20 (38, 86 ff.).

(56) Epistola ad Paregorium (32, 402 f.). Der dem heiligen Basilius zugeschriebene Sermo de Subintroductis (30, 811—828) »ist schon aus inneren Gründen sehr verdächtig« (Bardenhewer GAL 3, 153).

(57) Epistola ad Eustochium 14 (PL 22, 402—403).

(58) 28, 837 C.

(59) 28, 1640 B.

(60) Kp. 4 und 19 (PL 4, 838 ff. und 850 ff.; ed. Hartel = Corp. Script. Eccl. Lat. III, 3, S. 177 ff. und 193 ff.); BARDENHEWER 2, 452.

wendigkeiten zusammenhängt. In der Tat beschäftigte die Frage der »Pfarrhaushälterinnen« in ihren verschiedenen Formen alle kirchlichen Jahrhunderte bis auf unsere Tage und zu verbieten war die Sache entschieden leichter als zu ersetzen.

Schlimm war es natürlich, wenn *Mönche und gottgeweihte Jungfrauen* zusammenwohnten. Es kam vor, daß reiche Jungfrauen Mönche als Berater und Verwalter in ihr Haus aufnahmen. Auch mögen bisweilen einzelwohnende Mönche alleinstehende Jungfrauen als deren »Beschützer« oder als ihre »Hausbesorgerinnen« unter ihr Dach genommen haben. Das scheint im vierten Jahrhundert besonders in Syrien und Kleinasien ein ziemlich verbreiteter Brauch gewesen zu sein. So begreift es sich leicht, daß auch Chrysostomus zu diesem damals aktuellen Thema das Wort ergriff. Ein so heikler Punkt, der die Ehre des Mönchtums so nahe berührte, konnte ihn nicht gleichgültig lassen. Dafür besaß Chrysostomus eine viel zu nüchterne und realistische Beurteilung solch »geistiger Ehefrauen«, um mit Tertullian zu reden. (61)

Warum, fragt er, wohnen solche Leute zusammen? Weil die Lust sie zusammenführt, auch wenn kein geschlechtlicher Verkehr stattfindet. Das beweist schon die Tatsache, daß sie trotz allen Ärgernisses nicht auseinander zu bringen sind. Und wer will mich sodann überreden, daß ein junger Mann, der täglich mit einer Jungfrau zusammenwohnt, nicht von der Leidenschaft erfaßt werde? Das ist kein törichter Verdacht, und das Ärgernis, das man daran nimmt, ist nicht unbegründet. Hat doch schon Job (31, 1) gesagt, mit einer Jungfrau wolle er sich nicht einmal in Gedanken beschäftigen. Ähnlich redeten Paulus und Petrus. — Du sagst, die Jungfrau stehe allein auf der Welt und brauche einen Beschützer. Wer aber, sag mir, wird sie vor *dir* beschützen? Du redest anderen von Armut und denkst nur daran, das Vermögen deines Schützlings zu vergrößern. Du solltest das Kreuz tragen und Christo nachfolgen und sitzest dafür bei Spinnrocken und Wollkörbchen. Darum werden wir als Weiberjäger verschrieen, weil ihr eure Würde vergeßt und euch zu Eunuchendiensten bei Jungfrauen erniedrigt. Entweder ist deine Jungfrau reich und will es bleiben, dann täte sie besser, zu heiraten; oder sie ist arm, dann braucht sie keinen Vermögensverwalter. Auch könntest du dein Mitleid besser an armen *Männern* betätigen. Und wenn du schon mit Frauen mehr Mitgefühl hast, warum suchst du dir nicht die *Alten*, die Presthaften und Blinden heraus, was doch weit verdienstlicher wäre? Ist aber deine Absicht vollkommen rein, so ist doch der Schaden des Ärgernisses für die Allgemeinheit viel größer, als der Nutzen deiner Dienste für eine einzelne Person.

(61) De exhortatione castitatis 12 (PL 2, 927) und De monogamia 16 (ebd. 951).

Aber du willst, daß deine Jungfrau auf deine Kleider acht gebe, deinen Tisch besorge, dein Lager herrichte, das Feuer anzünde, deine Füße wasche und für alle anderen Dienste bereit stehe. Das alles kann aber besser und billiger auch ein Diener tun. Und wie unschicklich, wenn in der Wohnung eines Mönches Frauenschuhe, Kopfbinden, Spinnrocken sich vorfinden und allerlei Tand, wie Spiegel, Schminkflaschen, Parfümerien und ähnliche Dinge, die er oft selber noch in den Geschäften einkaufen soll! Insgeheim macht sich doch die Jungfrau über ihn lustig, wenn sie sieht, wie er ihr schön tut und schmeichelt, weil ihr Gesicht ihm gefällt. — Darum laß ab von dem, was nur Ärgernis gibt.«

(Buch 2:) Früher haben die Heiden uns Christen bewundert wegen unserer Jungfrauen. Jetzt hat der Teufel es dahin gebracht, daß es bald besser wäre, es gäbe keine (gottgeweihten) Jungfrauen mehr. Viele von ihnen sind genußsüchtig, weltlich und leichtfertig in Kleidung und Benehmen und es gibt sogar solche, die mit verheirateten Männern zusammen wohnen und so jedem Verdacht Raum geben. Eine ehrbare Ehe wäre da viel besser, als eine Jungfrau, die man nur als die »Konkubine von dem und dem« bezeichnet. Darum lieber auf solche Dienste verzichten, als Ärgernis geben! Ich für meinen Teil glaube ja nicht, daß der Grund für solche Gemeinschaft die Unkeuschheit ist, wohl aber die *Eitelkeit*, diese besondere Schwäche des weiblichen Geschlechtes. Solche Jungfrauen bilden sich ein, es bringe ihnen Ehre und Ansehen, wenn ein Mann in ihren Diensten steht, besonders wenn der Betreffende noch aus irgend einem Grunde Ansehen genießt. In Wirklichkeit aber lacht man doch über beide und verachtet sie. Und wenn schon Menschen so urteilen, wie erst Christus, der himmlische König und Bräutigam der gottgeweihten Jungfrauen! Darum sollte eine Jungfrau in der Öffentlichkeit sich so benehmen, als wäre sie ein Engel, der vom Himmel herabgestiegen ist. Christus der König harret deiner. Denke daran und deine Seele wird rein werden! (62)

(62) Die Doppelabhandlung gegen das männliche und weibliche Syneisaktentum hat Chrysostomus aller Wahrscheinlichkeit nach in Antiochien geschrieben. Sie gehört in die Zeit und den Rahmen seiner übrigen asketisch-moralischen Abhandlungen. Dafür gibt er uns zwei Anhaltspunkte an die Hand. In Kp. 1, 1 sagt er: »Wenn ich den Rang eines (geistlichen) Richters innehätte« und es sich darum handelte, Strafen zu verhängen, so hätte ich Grund zu zürnen (über ein solches Zusammenleben); so aber will er nur die Aufgabe des heilenden Arztes übernehmen.« Ferner ergibt sich aus Kp. 1, 9, daß der Verfasser hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich von Mönchen redet, die mit Jungfrauen zusammenwohnten, unter dem Titel von Vermögensverwaltern u. a. Das ἀνδρὸς μονάζοντος kann nur einen Mönch bedeuten. Als Bischof hätte sich Chrysostomus in erster Linie an die Geistlichkeit gewendet, was er als Mönch, Lector oder Diakon nicht gut tun konnte. — Wenn also PALLADIUS (Dial. 5, col. 19) zu sagen scheint, Chrysostomus habe diese Abhandlung erst in Kon-

Unter die Gruppe der »Abhandlungen« reihe ich noch ein das »goldene Büchlein«:

Über die Hoffart des Lebens und Kindererziehung.

Im dritten Buche seines Werkes »Wider die Gegner des Mönchtums« (Nr. 6) klagt Chrysostomus die Eltern an, daß sie vielfach ihre Kinder zu zwei besonders schlimmen Leidenschaften erziehen: Zur Geldgier und zur Hoffart des Lebens. Jede einzelne sei für sich allein schon imstande, alles im Kinde zu verderben. Dagegen schrieb nun Chrysostomus ein eigenes Büchlein. Es ist in Form einer Predigt geschrieben, gehört aber nach seinem Inhalt und literarischen Aufbau in die Klasse der Abhandlungen, wie sie Chrysostomus hauptsächlich in der Zeit vor seiner Priesterweihe verfaßte. S. HAIDACHER hat das große Verdienst, dieses »goldene Büchlein« durch den Nachweis seiner lang verkannten Echtheit wieder zu Ehren gebracht zu haben. (63) Darin hat aber Haidacher sich geirrt, daß er den Anfang des

stantinopel verfaßt, so hat er hier die bischöflichen Maßnahmen des Chrysostomus zur Reform von Klerus und Mönchen in Konstantinopel mit dieser bloß literarischen Bekämpfung eines Mißbrauchs verwechselt bezw. zeitlich zusammengeworfen. SOKRATES (HE 6, 3 = 67, 670) dürfte in diesem Punkt das richtige getroffen haben, wenn er die Abfassung dieser Doppelschrift in die *Diakonatszeit* verlegt.

Der Codex Ambrosianus (Mailand) 1004 (saec. X.) enthält fol. 245^{v1}—249^{v2} einen langen Passus, der in der Ausgabe von Montfaucon-Migne (47, 520, Zeile 3 von unten) fehlt. Der Handschriftenkatalog sagt dazu: »Pertinent autem absque dubio ad hoc opusculum.«

(63) S. Jo Chrysostomi de inani gloria et de educandis liberis, ed. Fr. Schulte. Progr. Gaesdonk Nr. 627. Monasterii Guestfalorum 1914.

Der griechische Text ist bis jetzt nur aus einer einzigen Handschrift bekannt, dem Codex Paris. B. N. 764 (s. X—XI). Er wurde erstmals von FR. COMBEFIS herausgegeben: S. Joannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus. Parisiis 1656. — Combefis und TILLEMONT (Memoires 11, 398—400) erklärten das Büchlein für echt. — C. OUDIN, Commentarius ... Francofurti 1722) 1, 740, betrachtete es aus Mißverständnis als möglicherweise unecht und MONTFAUCON (PG 64, 298) verwarf es daraufhin ohne weitere Prüfung als »Spurium«. R. CEILLER, Histoire generale ... 9, erwähnte es gar nicht mehr und so blieb die verkannte Perle im Dunkel verborgen. — Nur zwei *lateinische Ausgaben* wurden gedruckt: die erste in der lateinischen Chrysostomus-Ausgabe von Lyon 1687, Bd. 6, Auctarium 353 ff., die zweite in A. M. GIGHERI, S. Matris .... Ecclesiae Dogmatum et Morum ex selectis Veterum Patrum Operibus Veritas demonstrata. Bd. 13 (Florentiae 1791) 150—169. — Eine *englische Übersetzung* erschien in London 1658 unter dem Titel: The golden book of St. John Chrysostom, concerning the education of children. Translated out of the Greek by John Evelyn; nachgedruckt in: The miscellaneous writings of John Evelyn (London 1825) 103—130. — Vgl. HAIDACHER l. c. 16—18.

Eine gute *deutsche Übersetzung* mit Einleitung, vielen Parallelstellen und dem Beweis der Echtheit hat erst HAIDACHER geliefert. — SCHULTE gab den griechischen Text neu heraus auf Grund der Pariser Handschrift, die schon Combefis benützte. — Inzwischen entdeckte ich noch eine zweite Handschrift in LESBOS 42 (s. X—XI) f. 92—118.

Büchleins mit der zehnten und elften Homilie zum Epheserbrief in Zusammenhang brachte, wo Chrysostomus sich über Leute, vornehmlich Damen, beschwert, die aus beleidigter Eitelkeit zur Partei des Paulinus oder Evagrius übergegangen waren oder überzugehen drohten. Haidacher muß dementsprechend die Abhandlung über die Kindererziehung frühestens ins Jahr 393 verlegen, in dem er den Epheserkommentar entstanden sein läßt. Stilting läßt allerdings für den Epheserkommentar die Zeit von 393 bis 397 offen; Montfaucon verlegt ihn ganz allgemein in die antiochenische Zeit (386 bis 397) und Bonsdorff (S. 70) hält 396 bis 397 für die wahrscheinlichste Abfassungszeit. Damals war aber Evagrius, der Nachfolger des Paulinus, schon tot und ein Nachfolger wurde nicht gewählt. Auch wäre es doch mehr als merkwürdig, wenn Chrysostomus als Heilmittel gegen das antiochenische Schisma, das ja schon über 60 Jahre alt war, noch im Jahre 393, oder später, eine bessere Kindererziehung gefordert, und dabei sein Hauptziel, das antiochenische Schisma, so vollständig aus dem Auge verloren hätte, daß er es mit keinem Worte mehr erwähnte! Im Epheserkommentar wendet sich Chrysostomus gegen Ehrgeiz und beleidigte Eitelkeit, die die Kirche spalten; hier schreibt er gegen Habsucht, Verschwendungssucht und Hoffart des Lebens, die Unfrieden und Lieblosigkeit im Gefolge haben, und verlangt, daß man schon die Kinder zu Einfachheit, Bescheidenheit und Selbstbeherrschung erziehe. Hier und dort verfolgt Chrysostomus ganz verschiedene Ziele.

Darum steht auch nichts im Weg, das Büchlein über die Kindererziehung in die Zeit der »Abhandlungen« zu verlegen. Wenn es auch in der Form einer Rede oder Predigt geschrieben ist, so muß es doch keine wirkliche Predigt gewesen sein. Es wäre ebensoleicht denkbar als theologische Schulaufgabe aus der Zeit des theologischen Unterrichts, wie als Handbüchlein für christliche Eltern, aus der Zeit des Diakonats oder der ersten Priesterzeit. Irgend welche genauere chronologische Anhaltspunkte bietet es leider nicht. Dem Inhalt und dem streng schulmäßig gegliederten Aufbau nach könnte man eher geneigt sein, es in die frühere schriftstellerische Periode des Chrysostomus zu verlegen. Seinem Zwecke nach schließt es sich, wie gesagt, am meisten an die Tendenz der Abhandlung »Wider die Feinde des Mönchtums« an.

Inhaltlich genießt das Büchlein noch die Auszeichnung, auf dem ersten Blatt der Geschichte der christlichen *Pädagogik* zu stehen. Es ist tatsächlich die älteste in sich geschlossene christliche Erziehungslehre, die nicht einmal ausschließlich für christliche Kinder berechnet ist, aber vermutlich als christliches Gegenstück zu PLUTARCHS Abhandlung über die Kindererziehung

(64) Vgl. PLUTARCH, Περὶ παίδων ἀγωγῆς (= Moralia 1); ed. Teubner 1925.

gedacht war. (64) Wohl haben gelegentlich auch andere christliche Schriftsteller kürzere oder längere Stellen über Kindererziehung in ihre Schriften eingestreut; aber eine vollständige und selbständige Abhandlung über dieses Thema hat keiner geliefert. — Ebenso verdient dieses Büchlein einen besonderen Ehrenplatz in der Geschichte der christlichen *Katechetik*. Der Verfasser hat nämlich in seine Abhandlung (Kap. 39 und 43) auch zwei *Musterkatechesen für Kinder* eingefügt, um den Eltern an der Hand dieser zwei Beispiele zu zeigen, wie sie ihre Kinder von Jugend auf in der Heiligen Schrift unterrichten sollen. Die beiden Kinderkatechesen beziehen sich auf die biblischen Geschichten von Kain und Abel sowie von Jakob und Esau.

Chrysostomus hat sein pädagogisches »Lehrbuch« in der Hauptsache auf einem Vergleich aufgebaut, der sich durch die ganze Abhandlung hindurchzieht. Wer eine Kinderseele erziehen, ihren geistigen Aufbau leiten will, der muß ähnlich verfahren wie ein König, der eine neue Stadt gründen und besiedeln will. Die Stadt ist die Seele des Kindes; die Stadtmauer ist der Leib des Kindes, der die Seele einschließt. Die Stadttore sind die fünf Sinne: Zunge, Gehör, Geruchsinn, Augen und Tastsinn. Durch sie verkehren die Bürger, das sind die Seelenfähigkeiten mit der Außenwelt. Die Bürger selbst gruppieren sich in drei Klassen oder Stände: den Θυμὸς = das irascible Strebevermögen, die Ἐπιθυμία = das concupiscible Strebevermögen und das Λογιστικόν = Verstand und Vernunft. Sie wohnen in drei Häusern, nämlich Brust (θυμὸς), Leber (ἐπιθυμία), Gehirn (λογιστικόν).

Diese Dreiteilung der Seele ist Platos Seelenlehre entnommen. (65) In seinen späteren Schriften kommt Chrysostomus nie wieder so formell und schulmäßig auf diese Dreiteilung zurück, (66) was auch ein Fingerzeig sein mag, diese Abhandlung möglichst nahe an seine philosophische Schulzeit heranzurücken.

Den Schluß der Abhandlungen und zugleich die Brücke zwischen den moralisch-ascetischen Traktaten und den theologisch-homiletischen Schriften bildet die apologetische Abhandlung:

Beweis gegen Juden und Heiden, daß Christus Gott sei.

Die Schrift ist allem Anscheine nach unvollständig. Der zweite Teil gegen die Juden fehlt, denn am Schluß (Nr. 17) sagt der Verfasser, bis jetzt habe

(65) Vgl. den Phaedros und Timaios. — S. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin 1903. S. 195—96 und 201.

(66) Nur in der Homilie 17, 1 in Ephes. stellt Chrysostomus nochmals θυμὸς und ἐπιθυμία gegenüber, ohne das λογιστικὸν zu erwähnen oder sonst näher auf die Sache einzugehen (62, 117 bis 118).

er es mit den Heiden zu tun, mit den Juden werde er sich später beschäftigen. (67) Aber auch der Teil gegen die Heiden bringt nur zwei Beweise für die Gottheit Christi: Die *tatsächliche Ausbreitung* des Christentums über die ganze Welt und deren moralische *Umwandlung* durch elf ungebildete arme Männer; zweitens die *Weissagungen der Propheten,* besonders des Jeremias und Isaias über die Natur und das Leben Christi, sowie die *Weissagungen Christi* selbst über die Ausbreitung seiner Kirche, die trotz aller Verfolgungen die Welt eroberte.

Merkwürdigerweise läßt der Verfasser den Beweis aus den Wundern Christi weg, weil er meint, sie würden auf Heiden keinen Eindruck machen; ebenso fehlt jeder offensive Hinweis auf die logischen und moralischen Schwächen des Götterkultus, wie er bei den alten Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts sich vorfindet. Auch von dem Tugendleben der Christen ist nichts gesagt, nur ein kurzer Hinweis auf die erhabene Tugend- und Sittenlehre des Christentums kommt vor. Um so mehr Erfolg erhofft der Verfasser (für Heiden!) von dem Beweis aus den Weissagungen der jüdischen Propheten und Christi selbst.

Die Abhandlung ist nach dem Tode Julians entstanden, der (n. 16) als Zeitgenosse erwähnt wird. Anderseits heißt es wieder, es sei bereits das vierhundertste Jahr seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem vorüber. Das ergäbe das Jahr 470, was mit einer Zeitgenossenschaft des Julian nicht übereinstimmt. Ein Zweifel an der Verfasserschaft des Chrysostomus müßte durch eingehende Untersuchung von Sprache und Stil geklärt werden. (68)

So hatte Chrysostomus schon als Mönch und Diakon eine reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Es läßt sich nicht verkennen, daß in der Wahl der Themen, die er behandelt, eine gewisse *Planmäßigkeit* vorliegt. Seine Abhandlungen bilden in der Tat eine kleine *ascetische Handbibliothek,* die fast systematisch für die hauptsächlichsten christlichen Stände und Gesellschaftsklassen berechnet zu sein schien, deren jede einen Lebensspiegel in die Hand bekam. Er hat so das christliche Lebens- und Standesideal gezeichnet

(67) MONTFAUCON (48, 811) ist der Ansicht, hier liege ein Hinweis auf die späteren Predigten gegen die Juden vor. Das ist ein Irrtum. Chrysostomus sagt selbst, der erste Teil sei für die Heiden bestimmt; der jüdische Teil fehlt. Der Titel aber heißt: Πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας ἀπόδειξις usw. Außerdem gibt Montfaucon selbst zu, daß die Schrift unvollständig ist (48, 812).

(68) Der *Liber in S. Babylam contra Julianum et Gentiles* (50, 533—572) ist in Stil und Sprache von den echten Werken des Chrysostomus so verschieden, daß ich bis jetzt nicht wage, ihn unter die echten Schriften zu rechnen. Nur das ist sicher, daß die Schrift in Antiochien entstanden ist. Die Fabel über Zoroaster und Zamolxis (?) (n. 2, col. 536) kommt sonst bei Chrysostomus nirgends vor. — Zu n. 6 vgl. BAUR, Zur Ambrosius-Theodosius-Frage = Theolog. Quartalschr. 90 (1908) 401 ff.

für Mönche, Jungfrauen, Witwen, für Unglückliche und Sünder, für Väter und Mütter, zuletzt für Priester. Das war ein reichlicher Ersatz für die eigentliche Seelsorgetätigkeit, die er bis dahin nicht ausüben konnte.
Kein Wunder, daß Bischof Flavian nur mit Ungeduld den Tag erwartete, an dem er seinem Diakon Johannes die Hände auflegen und ihn zur Würde eines Priesters erheben konnte.

ACHTZEHNTES KAPITEL
CHRYSOSTOMUS WIRD PRIESTER (386)

DAS erste auf der Autorität des Sokrates (1) fußende genaue Datum im Leben des heiligen Chrysostomus ist das seiner Bischofsweihe: Der 26. Februar 398, aber auch dieses Datum ist nicht unwidersprochen. (2) Fest steht nur, daß Chrysostomus zwölf Jahre Priester war, ehe er Bischof wurde. Also ist er im Anfang des Jahres 386, wahrscheinlich vor Beginn der Fastenzeit (16. Februar) zum Priester geweiht worden. Dasselbe ergibt sich aus der 16. Predigt über die Bildsäulen, die Mitte März 387 gehalten wurde und in der es heißt: Jetzt ist schon das zweite Jahr, daß ich vor euch predige. (3)
Durch seine Schriften und vielleicht durch seinen Unterricht bei den Katechumenen, wie auch im Privatverkehr »war sein glänzendes Lehr- und Redetalent bereits offenkundig geworden«. (4) Es entsprach daher wohl einem allgemeinen Wunsche der katholischen Gemeinde und am meisten dem eigenen, wenn Patriarch Flavian den Diakon Johannes zur Priesterwürde berief. Palladius bezeugt ausdrücklich, daß Johannes die Priesterweihe aus den Händen des Patriarchen Flavian empfing und nach seiner ganzen Vorgeschichte war etwas anderes gar nicht möglich. Es ist daher ein grober Irr-

(1) HE 6, 2.
(2) Das *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. Delehaye = Acta SS. Nov. Propyl. 312, N. 4 und 492, N. 6) gibt den 26. Februar als den Tag der Priesterweihe an; den 15. Dezember dagegen als Tag der Bischofsweihe. Für den 26. Februar als Tag der Bischofsweihe spricht nur die Autorität des Sokrates (HE 6, 2), die sich allerdings recht häufig als brüchig erweist. Woher dagegen das Synaxarium seine Angaben hat, ist unbekannt. Eine sichere Entscheidung läßt sich daher nicht treffen. — Wenn wirklich der 15. Dezember der Tag der Bischofsweihe war, was an sich gar nicht unwahrscheinlich ist im Hinblick auf das bevorstehende Weihnachtsfest, Neujahr und Epiphanie, so war das *Jahr* der Bischofsweihe bereits 397, nicht erst 398. — Die späteren genauen Angaben der bischöflichen Regierungszeit des Chrysostomus stützen sich auf Sokrates.
(3) 49, 164. — E. Schwartz, Ostertafeln 171.
(4) Palladius 5 (47, 19).

tum, wenn Sokrates (5) behauptet, Chrysostomus sei von Evagrius, dem Nachfolger des Paulinus zum Priester geweiht worden. Das war durch die ganze Lage der kirchlichen Verhältnisse vollkommen ausgeschlossen. Chrysostomus hat immer zur Gemeinde des Patriarchen Meletius und seines Nachfolgers Flavian gehört, hat als Priester zwölf Jahre lang in der Kathedrale des Flavian, nicht in dem Kirchlein des Evagrius, gepredigt und hat in der »großen Kirche« von Antiochien Lobreden auf Diodor und Flavian gehalten. Wie Chrysostomus selbst über das Priestertum dachte und mit welcher Gesinnung er dieses hohe Amt übernahm, das hatte er selbst in unnachahmlicher Weise in einer seiner schönsten Schriften geschildert, in den sechs Büchern:

Über das Priestertum. (6)

Man hat viel darüber geschrieben, aus welchem Anlaß diese Schrift entstanden sei. Chrysostomus selbst gibt in der Einleitung an, er sei mit seinem Freund Basilius schon in seinen Jugendjahren zum »Priestertum« berufen worden. Er habe sich aber ob seiner Jugend und seiner immer noch großen Anhänglichkeit an die Welt dieser Würde entzogen, seinen Freund aber nur durch List zur Annahme der Weihe bereden können. Ob dieses Verhaltens hätten ihm sowohl Basilius wie auch Leute aus der Gemeinde schwere Vorwürfe gemacht, als habe er die Priesterwürde nur deswegen ausgeschlagen, weil sein Ehrgeiz ihn nach weltlichen Ehrenstellen verlangen lasse. Das gibt nun dem Verfasser den Anlaß, das Schönste über die Würde und Bürde des Priestertums zu schreiben, das bis dahin aus einer christlichen Feder geflossen war. Chrysostomus kommt im Verlauf seiner Abhandlung auch auf das Bischofsamt zu sprechen und man hat daraus geschlossen, daß es sich auch in der Einleitung schon um eine Berufung zum Bischofsamt gehandelt habe. Einige Ausgaben ersetzten sogar das: ἱερωσύνης (Priestertum) eigenmächtig durch: ἐπισκοπῆς (Bischofsamt) und die meisten neueren Biographen setzten in ihre Lebensbeschreibung ein Kapitel über diese außergewöhnliche frühzeitige Berufung unseres Johannes zum »Bischof«, nachdem er kaum erst getauft gewesen sei. (7)

Indes ist es viel wahrscheinlicher, daß die Einleitung nur von einer Berufung zum Priestertum sprechen will und ebenso geht aus der ganzen Abhandlung hervor, daß es ihrem Verfasser in erster Linie nicht darauf ankam, ein persönliches, ehrenvolles Erlebnis bekanntzugeben, und sich gegen den Vor-

(5) HE 6, 3 (669).

(6) 48, 623—692. Das angebliche siebente Buch über das Priestertum (48, 1067) ist späteren Ursprungs. — Vgl. Kp. 10, Note 25.

(7) Vgl. S. 107 dieses Bandes.

wurf weltlichen Ehrgeizes zu rechtfertigen, daß vielmehr der *Hauptzweck* dieser Schrift der war, *die Größe und Verantwortlichkeit des Priestertums* und im Zusammenhang damit auch der Bischofswürde ins rechte Licht zu setzen, *vor leichtfertiger Annahme der Priesterweihe und ehrgeizigem Streben nach der Bischofswürde zu warnen* und zu zeigen, welches nach seiner Meinung der einzig mögliche Weg zum Priestertum sei. (8)

Ob irgend welcher frühere Vorgang der Einleitung zu Grunde liegt, läßt sich mit entscheidenden Gründen weder bejahen noch verneinen. (9) Der Gedanke, Chrysostomus könnte die Schrift als eine Art Festgabe anläßlich seiner Priesterweihe der Öffentlichkeit geschenkt haben, hat viel Bestechendes an sich. Nairn (10) glaubt auch nachweisen zu können, daß das Büchlein über das Priestertum tatsächlich nach 386 entstanden sei, während Sokrates (11) seine Entstehung noch in die Diakonatszeit verlegt. Soviel ist sicher, daß die Abhandlung in die Zeit fällt, da Chrysostomus nicht mehr Mönch war, obgleich der Verfasser den Anschein erwecken will, als lebe er noch in der Einsamkeit. Das läßt die Kritik erkennen, die er darin an den Mönchen übt. (12) Ebenso sicher ist, daß sie vor 392 entstand, weil der heilige Hieronymus in diesem Jahre in seinem berühmten Büchlein: De viris illustribus (13) bemerkt, die Schrift über das Priestertum sei die einzige, die er bis dahin von Chrysostomus gelesen habe.

Das ist auch ein Beweis, welches Aufsehen und welche Bewunderung diese Schrift bei ihrem Erscheinen geweckt haben muß. In der Tat finden sich darin herrliche Aussprüche über die Würde und Erhabenheit des Priestertums. »Die Größe und Würde des Priestertums« sagt Chrysostomus, (14) »übersteigt alles Irdische und Menschliche. Es ist ein Engelsdienst und rein wie Engel sollen daher die Priester sein. Erhaben und furchterregend war schon das Priestertum des Alten Bundes, aber immer noch gering und unbedeutend neben dem des Neuen Bundes. Hier wird eben Gott der Herr selbst als Opfer geschlachtet. Ja, o Wunder der Gottesliebe! Derjenige,

(8) Vgl. Baur, Chrysostomus De Sacerdotio = Theologie und Glaube 18 (1926) 573.

(9) Über die Rolle der literarischen Fiction selbst in Briefsammlungen vergleiche R. C. Kukula, Briefe des jüngeren Plinius. Einleitung und Kommentar (= Meisterwerke der Griechen und Römer in kommentierten Ausgaben IX) S. XXXIII.

(10) S. XII—XIII; auf Grund der Bemerkung in der Predigt in: Vidi Dominum 5, 1 (56, 131): Ἀλλὰ περὶ μὲν ἱερωσύνης ... ἐν ἑτέρῳ καιρῷ δηλώσομεν, womit die Abhandlung über das Priestertum gemeint sei.

(11) HE 6, 3.

(12) Z. B. Buch 6, Kp. 3, 5—7, 12.

(13) Kp. 129.

(14) Buch 3, 4 ff.

der mit dem Vater im Himmel thront, läßt sich beim heiligen Opfer... mit den Händen berühren, von allen mit den Augen sehen. Als Elias opferte, fiel Feuer vom Himmel, hier aber steigt auf das Gebet des Priesters der Heilige Geist selbst herab, um durch das Opfer die Seelen zu entflammen.« Die Priester »haben eine Macht erhalten, wie nicht einmal Engel und Erzengel sie besitzen. Sie haben die Gewalt, zu binden und zu lösen, Sünden nachzulassen oder zu behalten. Welche irdische Macht käme dem gleich?« Der Herr gehorcht dem Knechte und das Urteil, das dieser auf Erden fällt, bestätigt jener im Himmel.« (15) Die Priester »sind das Bindeglied zwischen Christus und uns, sie sind unsere (geistigen) Väter, die uns der gnadenvollen Wiedergeburt teilhaft gemacht haben«. Vor einer solchen Würde zu fliehen ist keine Schande. Hat doch selbst ein heiliger Paulus vor ihr gezittert. Ein Priester bedarf eben ungewöhnlicher Tugend. Er muß vor allem frei sein von Ehrgeiz. Dann soll er besonnen und klug sein, starkmütig und gelassen im Ertragen von Schimpf und Tadel. Bei einem Priester genügt die kleinste Unvollkommenheit, um über ihn herzufallen, und am meisten tun sich hierin die eigenen Amtsbrüder hervor.

Das alles gilt in noch erhöhtem Maße vom Amte eines Bischofs. Allerdings sagt Chrysostomus einmal im Kommentar zum ersten Timotheusbrief, zwischen Priester und Bischof bestehe eigentlich kein großer Unterschied: »Nachdem der heilige Paulus von den Bischöfen gesprochen (1. Tim. 3, 7—8), geht er gleich zu den Diakonen über und übergeht die Presbyter. Warum? Weil zwischen Priester und Bischof kein großer Unterschied ist. Denn auch den Priestern ist das Lehramt anvertraut (διδασκαλίαν εἰσιν ἀναδεδεγμένοι) und die Vorsteherschaft der Kirche (προστασίαν τῆς Ἐκκλησίας). Und was Paulus von den Bischöfen sagte, das paßt auch auf die Priester. Denn nur durch die Weihe stehen die Bischöfe höher als die Presbyter. (τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι). Dadurch allein scheinen sie vor diesen etwas vorauszuhaben.« (16)

Der Bischof soll zu gleicher Zeit ernst und freundlich, milde und unbeugsam, würdevoll und bescheiden, geduldig und langmütig sein und nur eines im Auge behalten: Die Erbauung der Gläubigen und unbedingte Unparteilichkeit in der Auswahl der Priester, in der Sorge für die (kirchlichen) Witwen und die (gottgeweihten) Jungfrauen, für die Kranken und Armen, sowie bei der Schlichtung von Streitigkeiten.

Der Priester sodann soll gebildet und redegewandt sein und durch gutes Beispiel die Gläubigen erbauen. Besonders darf er auf der Kanzel nicht sich

(15) Hom. 5, 1 in: Vidi Dominum (56, 131).
(16) Hom. 11, 1 in 1. Tim. (62, 553).

und seine Ehre suchen, aber auch durch unverständige Kritik sich nicht entmutigen lassen (5, 6). Endlich, und das ist nicht das Geringste, muß der Priester inmitten der Welt die Reinheit seines Herzens bewahren, besonders im Umgang mit den Frauen. Denn »welche Reinheit muß der besitzen, der so oft den Heiligen Geist über das heilige Opfer herabruft, während Engel den Altar umschweben«!

Diese Gedanken und Äußerungen über das Priestertum hat Chrysostomus im Verlauf der nächsten Jahre noch häufig von der Kanzel herab dem Volke verkündet. »Groß und wunderbar, sagt er in einer Predigt, ist die Würde des Lehr- und Priesteramtes, und es gehört wirklich eine besondere Auserwählung Gottes dazu, um sie einem Würdigen zu übertragen. So war es schon im Alten Bund, so ist es auch im Neuen.« (17) — Der Heilige Geist selbst ist es, der bei der Weihe auf den Priester herabsteigt. »Ohne dieses Pfand des Heiligen Geistes... hätten wir keine Priester; denn auch diese Weihen können ohne solche Herabkunft (des Heiligen Geistes) nicht zustande kommen.« (18) — Der Priester hat die hervorragende Aufgabe, als »geistlicher Vater« (πνευματικὸς πατήρ) (19) ja, als Herrscher und Vorgesetzter (ὁ ἄρχων) seine Gemeinde zu leiten und zu lenken (20) und als »Priester«, als ἱερεὺς (21) das Sakrament der Taufe zu spenden, (22) die Sünden nachzulassen (23) und das eucharistische Gottesopfer darzubringen. (24) Des Priesters Würde steht darum in einer Hinsicht höher, als die eines Königs, weil er eine viel höhere Art von Herrschaft besitzt und diese von Gott selber stammt. (25) Ja, die heiligen Gesetze haben sogar die Person des Königs (in geistlichen Dingen) der Macht des Priesters unterworfen. (26) »Willst du den Unterschied zwischen König und Priester sehen, so denke nur an den Unterschied der Macht, die jedem anvertraut ist, und du wirst erkennen, daß der Priester viel höher steht als ein König... der König hat nur die Macht über die irdischen Dinge erhalten; darüber hinaus reicht sein Arm nicht. Der Thron des Priestertums dagegen ist im Himmel errichtet,

(17) Hom. 5, 1 in 1. Tim. (62, 525).
(18) Hom. de resurrectione mortuorum 8 (50, 432).
(19) Hom. 2, 5 in: Salutate Priscillam (51, 204).
(20) Ebd. 203; vgl. Hom. 13, 1 in 1. Tim. (62, 564).
(21) Ebd. 205.
(22) Hom. 3, 3 und 12, 7 in 1. Cor. (61, 26 und 106).
(23) Hom. 87, 4 in Jo. (59, 471).
(24) Hom. 65, 4 in Gen. (54, 564); vgl. Nägle, Eucharistielehre 130 ff.
(25) Hom. 4, 4 und 5, 1 in: Vidi Dominum (56, 126 und 130); Hom. 2, 4 de Anna (54, 648); (vgl. de S. Babyla 9, 50, 547).
(26) Hom. 3, 2 ad populum Ant. (49, 50).

und ihm ist anvertraut, was des Himmels ist.« »Und das, was geringer ist, empfängt den Segen von dem, was höher steht.» (27)

Darum sollen aber auch die Gläubigen ihre Priester in Ehren halten. »Oder wißt ihr nicht, daß diese Ehre auf Gott zurückgeht? Schau also nicht auf die Person dessen, dem die Ehre erwiesen wird. Denn nicht seinetwegen sollst du tun, was sich gehört, sondern Gottes wegen, dem der Priester dient.« »Denn so, wie er die Ehre wertet (die man den Priestern erweist), so auch die Mißachtung, die man ihnen zeigt. Seien wir also dessen eingedenk, und unterlassen wir nie, den Priestern Gottes die gebührende Ehrfurcht zu erweisen.« (28)

Freilich schauen nicht alle Gläubigen mit gleichem Idealismus auf die Priester. Es gab auch damals schon, wie heute, Mißgünstige, die das Leben der Priester eifersüchtig beobachteten, scharf kontrollierten und gleich mit einem Hinweis auf den Reichtum und Luxus der Geistlichen zur Hand waren, wenn sie für ein gutes Werk ein Almosen geben sollten.

Diesen Kritikern widmete Chrysostomus einmal folgende Zwischenbemerkung: »Viele von den Anwesenden sind schlimmer als die Juden. Bedenke nur, wieviel die Juden gegeben haben: einen Zehnten, dann die Erstlingsfrüchte, dann noch einen Zehnten und wieder andere Zehnten und dann drei Zehnte und zuletzt den Schekel (Silbermünze). Aber keiner sagte: »Die Priester verzehren zu viel.« Denn je mehr sie (von dir) erhalten, um so größer ist dein Lohn. Sie sagten nicht: »Sie bekommen zu viel; sie treiben Schwelgerei,« wie ich jetzt einige reden höre. Da gibt es Leute, die Häuser bauen und Landgüter kaufen und behaupten, sie hätten nichts. Wenn aber ein Priester ein besseres Gewand anhat oder nicht gerade Mangel leidet am notwendigen Lebensunterhalt oder einen Dienst versieht, um nicht genötigt zu sein, unstandesgemäße Dinge zu tun, so nennen sie das gleich Reichtum. Ja, wir sind reich, auch wenn wir wenig haben, und sie, wenn sie auch alles haben, sind doch arm!« (29)

Immerhin begann Chrysostomus seine priesterliche Laufbahn mit der hohen Auffassung, dem heiligen Eifer und wohl auch den großen Bekehrungserwartungen, die das Herz fast eines jeden guten Neupriesters erfüllen. Er begann sie im gleichen Jahr und fast zur selben Zeit, in der im fernen Mailand ein junger afrikanischer Rhetor sich zum Glauben der katholischen Kirche bekehrte, deren größter Lehrer er dann werden sollte.

(27) Hom. 5, 1 in: Vidi Dominum (56, 130—31).
(28) Hom. 65, 4 in Gen. (54, 564).
(29) Hom. 9, 4 in Philipp. (62, 251); nach meiner Meinung in Konstantinopel entstanden.
(30) Hom. 10, 3 in 1. Cor. (61, 85).

Anderseits mahnt Chrysostomus aber auch den Priester, er solle sich nichts einbilden auf seine Würde. Denn die Ehre, die ihm erzeigt werde, gelte nicht ihm, sondern Gott und seinem Amte. Darum »mißbrauche deine Priesterwürde nicht, werde nicht hochmütig und anmaßend, sondern halte dich selbst für klein und unbedeutend«. (30)

Wie aber, wenn ein Priester Ärgernis gibt durch unwürdigen, schlechten Lebenswandel? »Das läßt Gott so zu, daß auch die Priester selbst der Sünde unterworfen sind. Denn wenn sie als Lehrer und Priester nicht sündigen könnten und den Leidenschaften des Lebens nicht ausgesetzt wären, so wären sie den anderen Leuten gegenüber unmenschlich hart und ohne Nachsicht. Darum erlaubte Gott, daß auch die Priester und Bischöfe (ἄρχοντες) den Leidenschaften unterworfen seien, damit sie aus eigener Erfahrung lernten, auch anderen zu verzeihen. So ging es Petrus im Neuen Bund, dem Propheten Elias im Alten. (31) Gott wirkt eben seine Gnaden auch durch unwürdige Priester, und wenn er den Esel (des Bileam) zum Instrument seines Wortes machen konnte, dann um so mehr einen Priester!« (32)

Darum sollen die Gläubigen auch über unwürdige Priester nicht herfallen, sie nicht schmähen und richten. Denn: »Wenn du schon deinen Bruder nicht richten sollst, dann um so weniger den geistlichen Lehrer.« (33) »Wenn du also einen unwürdigen Priester siehst, schmähe deswegen das Priestertum nicht. Denn nicht die Sache sollst du tadeln, sondern den Mann, der vom Guten einen schlechten Gebrauch macht. Ist doch auch Judas ein Verräter gewesen. Die Schande dafür fällt aber nicht auf das Apostelamt, sondern auf die Gesinnung jenes Apostels. Ebenso tadle auch du nicht das Priestertum, sondern den Priester, der das Gute mißbraucht.« (34) »Wenn ein Priester sündigt, so ist sein Fehler größer als der eines anderen, größer wird aber auch die Strafe sein.« (35)

»Wenn aber die Priester deinen Tadel auch wirklich verdienten, so wäre es doch nicht recht von dir, über ihr Leben zu richten ... Denn wenn jeder das Recht hätte, sich in die Angelegenheiten des Priestertums einzumischen, unter dem Vorwand, die Fehler der Priester zu korrigieren, so wäre des Korrigierens kein Ende, niemand wüßte mehr, wer Vorgesetzter und wer Untergebener ist, und alles ginge drunter und drüber ... Die Heuchler pflegen allerdings öffentlich und vor den Leuten den Priestern die Hände zu

(31) Hom. in Petrum et Eliam 1 (50, 726—731).
(32) Hom. 2, 2—3 in 2. Tim. (62, 610); Hom. 87, 4 in Jo. (59, 472).
(33) Hom. 2, 3 in 2. Tim. (62, 610).
(34) Hom. 4, 4—5 in: Vidi Dominum (56, 126).
(35) Hom. 26, 6 und 76, 6 in Matth. (57, 341 und 58, 693); De virginitate 24 (48,550).

küssen, ihre Kniee zu berühren und um ihr Gebet zu bitten, und wenn sie die Taufe empfangen möchten, laufen sie ihnen die Türen ein. Zuhause aber und in Gesellschaft schmähen sie die Vermittler so großer Gnaden, soviel sie nur können, oder schweigen wenigstens still, wenn andere über sie herfallen.« (36) »Ja, man kann beobachten, daß unsere geistlichen Vorsteher von den Heiden nicht so viel üble Nachrede und Tadel erfahren, wie von den sogenannten Gläubigen und denen, die zu uns gehören. Und doch gibt es nichts, wirklich gar nichts, was die Kirche so leicht und so sicher zugrunde richten könnte, als wenn keine innige Verbindung mehr besteht zwischen Hörern und Lehrern, zwischen Kindern und (geistlichen) Vätern, zwischen Untergebenen und Vorgesetzten. Darum mahne und bitte ich euch flehentlich: Laßt ab von dieser schlechten Gewohnheit! (37) Christus wollte nicht, daß die Gleichgültigkeit der Untergebenen noch größer würde durch die Nachlässigkeit der Vorgesetzten und hat darum jeder Ausrede vorgebeugt mit den Worten: „Auf dem Lehrstuhl Mosis saßen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles also, was sie euch sagen, das tut; was sie aber tun, das ahmet nicht nach." Gott richtet dich eben nicht nach dem, was dein geistlicher Lehrer tut, sondern nach dem, was du selber Böses getan. Wenn du also deine Pflicht tust, so kannst du dem Gerichte mit vollkommener Ruhe entgegensehen; tust du sie nicht, so magst du dich auf das Beispiel von tausend schlechten Priestern berufen, es wird dir nichts nützen.« (38)

So dachte und lehrte der Presbyter Johannes in Antiochien über das Priestertum. Ein tiefes Durchdrungensein von der Erhabenheit und Würde, aber auch von den vielseitigen Pflichten und der moralischen Verantwortlichkeit des Priestertums spricht aus allen seinen Worten. Gerade die Abhandlung »Über das Priestertum« muß für manche eine Warnung und für sehr viele ein Ansporn und Leitstern geworden sein. Ihr war auch ein bedeutender schriftstellerischer Erfolg zuteil. Denn sie ist in zahlreichen griechischen Handschriften erhalten und wurde auch schon sehr früh (vielleicht schon am Anfang des fünften Jahrhunderts) ins Lateinische übersetzt. (39)

Wenn aber irgend jemand, so hat es der Verfasser dieser Schrift selbst mit den Worten ernst genommen und im Leben angestrebt und betätigt, was er als priesterliches Ideal hinstellte.

(36) Hom. 2, 6 in: Salutate Priscillam (51, 205 f.).
(37) Hom. Ebd. 2, 5 (203 f.).
(38) Hom. 21, 7 in 1. Cor. (61, 180).
(39) Die Predigt: Cum Presbyter fuit ordinatus (48, 693) scheint mir von zweifelhafter Echtheit zu sein.

NEUNZEHNTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS LITURGE

DIE vornehmste Aufgabe eines Presbyters der Patriarchalkirche zu Antiochien bestand zunächst darin, daß er mit den anderen Priestern dem Patriarchen Flavian bei den gottesdienstlichen Feierlichkeiten assistierte und in Stellvertretung des Bischofs selbst Gottesdienst halten durfte. Wie groß damals die Anzahl der Presbyter in Antiochien war, wissen wir leider nicht. Ebensowenig steht es fest, ob in der Palaia oder in anderen »Kirchen« damals schon gleichzeitig Gottesdienst gehalten wurde, oder nur in der bischöflichen Kathedrale. Die Einteilung der größeren Städte in Pfarreien mit eigenem Klerus und Gottesdienst hat sich in den einzelnen Ländern verschieden schnell ausgebildet. Doch läßt die Zahl der Katholiken in Antiochien, die über hunderttausend betrug, es als wahrscheinlich annehmen, daß man wenigstens nach der Wiederherstellung der katholischen Glaubenseinheit unter Theodosius mit dem Bau neuer Kirchen nicht mehr lange gewartet haben wird. Bei Chrysostomus findet sich allerdings kein Beleg dafür.

Der vornehmste Teil aller liturgischen Gottesdienste war die sogenannte Eucharistie, das heißt das heilige Meßopfer. Darum aber werden »jene heiligen Geheimnisse Eucharistie genannt, weil sie eine Erinnerung an viele Wohltaten Gottes sind, weil durch sie das wichtigste Geheimnis der göttlichen Vorsehung kundgemacht wird und weil sie uns in allem zur *Danksagung* anregen. Denn wenn schon Christi Geburt „das alles" genannt wurde (Mt. 1, 22), wie soll man das Gekreuzigtwerden, das Blutvergießen, das Sich-selbst-zur-Speise-und-zum-geistigen-Mahle-geben heißen?« (1)

Die heilige Eucharistie wurde aber damals nicht wie heute alltäglich, sondern nur an Sonn- und Feiertagen gehalten, wobei die Priester als Assistenten und Mitzelebranten des Bischofs oder des amtierenden Priesters fungierten.

Da Chrysostomus in seinen Predigten häufig auf die Liturgie zu sprechen kommt, so läßt sich der griechische Text der antiochenischen Liturgie vom Ende des vierten Jahrhunderts wenigstens in den Hauptumrissen wiederherstellen. (2) Die Form der Liturgie, wie Chrysostomus sie feierte, war nach

(1) 25, 3 in Matth. (57, 331).

(2) Um die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes haben sich besonders PROBST (Die antiochenische Messe) und BRIGHTMAN (Eastern Liturgies 470—75) verdient gemacht. BAUMSTARK hat das Kirchenjahr rekonstruiert, wie es ein Jahrhundert nach Chrysostomus sich gestaltet hatte und A. RAHLFS (Die alttestamentliche Lektion) hat das Perikopensystem besonders herausgestellt.

Probst (3) mit der sogenannten klementinischen Liturgie (4) eng verwandt und muß spätestens um das Jahr 300 entstanden sein. Der Gottesdienst dauerte auch damals wesentlich länger als heute. Er begann Sonntags gewöhnlich gegen 9 Uhr und war erst gegen 11 Uhr oder um die Mittagszeit zu Ende. (5) Auch an den Vorabenden hoher Festtage wurde Gottesdienst (Predigt, Eucharistie und Kommunion) gefeiert. (6)

Bevor die Gläubigen die Kirche betraten, mußten sie sich im Wasserbecken oder Brunnen, der im Vorraum stand, die Hände waschen; denn die heilige Kommunion empfingen sie auf die Hand. (7)

Die liturgische Meßfeier begann mit dem feierlichen prozessionalen Einzug von Volk, Klerus und Bischof in die Kirche. Bevor der Bischof seinen Thron bestieg, entbot er den Gläubigen den kirchlichen Gruß: »Friede sei mit euch!« Diese antworteten: »Und mit deinem Geiste.« (8) Jetzt bestieg der Lektor den Ambon, das ist die mit zwei Treppen versehene Kanzel, die im Chore stand, und las einzelne Abschnitte aus dem Alten Testament oder den Apostelbriefen vor. (9) Die Lektionen wurden durch Psalmengesang unterbrochen. Dann sang der Diakon oder auch ein Priester das Evangelium, das alle, auch der Bischof, stehend anhörten. Nur der Patriarch von Alexandrien blieb bei der Lesung des Evangeliums sitzen. An ganz hohen Feiertagen, wie an Ostern, sang in Konstantinopel der Bischof selbst das Evangelium. (10) Nach demselben ging der Bischof oder ein Priester auf den Ambon und hielt die Predigt, die meist eine Erklärung des eben vorgelesenen Evangelientextes gab oder den fortlaufenden Kommentar eines Buches aus dem Alten oder Neuen Testamente bildete. Häufig predigte auch der Bischof

(3) Die antiochenische Messe 252.

(4) Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen; ed. Funk, Didaskalia 478 ff.; ed. Brightman 3—27.

(5) De b. Philogonio 6, 1 (48, 750); Hom. in Inscript. altaris 2 (51, 70); De baptismate Christi 1 (49, 364); Hom. 4, 5 de Anna (54, 666); Hom. 30, 1 in Gen. (53, 274).

(6) De mutatione nominum 4, 1 (51, 145—46). — Vgl Zimmermann, Die Abendmesse 73 ff., 157 ff.

(7) Hom. 32, 2 de poenitentia (49, 294).

(8) Hom. 32, 6 in Matth. (57, 384); Hom. 1, 4 de s. Pentecoste (50, 458); Hom. 36, 4 in 1. Cor. und Hom. 18, 3 in 2. Cor. (61, 312 und 527).

(9) Über die Lektionen aus dem Neuen Testament ist eine Spezialarbeit noch nicht erschienen. Aus einer Anzahl von Chrysostomus-Predigten lassen sich allerdings die auf den betreffenden Tag entfallenen Schriftlesungen noch erkennen. Doch ist damit noch nicht erwiesen, daß es sich bereits um ein offiziell festgelegtes System handelt. Jedenfalls wurde in der Zeit von Ostern bis Pfingsten regelmäßig die Apostelgeschichte gelesen (vgl. Hom. 1, 3 und 4, 3, 5—6 in Princ. Act. 51, 71, 101, 104 ff.).

(10) Sozomenus 7, 19 (67, 1477).

selbst, in der Regel von seinem bischöflichen Throne aus. Waren einer oder mehrere fremde Bischöfe zugegen, was in Antiochien sehr oft der Fall war, so konnte es auch geschehen, daß zwei oder drei Bischöfe nacheinander kurze Ansprachen an die Gläubigen hielten. Nach der Predigt folgte zuerst ein Gebet, das von allen Gläubigen gemeinsam gebetet wurde. Während desselben mußten die »Energumenen« mit geneigtem Haupte dastehen, ohne mitbeten zu dürfen. (11) Dann fand die Entlassung der Katechumenen und der öffentlichen Büßer statt, die an dem eigentlichen eucharistischen Opfer nicht teilnehmen durften. Dabei kam es auch nicht selten vor, daß einzelne Gläubige sich den Abziehenden anschlossen, weil ihnen der ganze Gottesdienst zu lange dauerte. »Beten kann ich ja auch zu Hause,« sagten sie, wenn man sie zur Rede stellte; »die Predigt hingegen kann ich nur in der Kirche hören.« »Das ist ganz und gar unrichtig,« erwiderte ihnen einmal Chrysostomus. »So wie in der Kirche, kannst du zu Hause für dich allein nicht beten; denn hier beten alle gemeinsam mit den Priestern zugleich in heiliger Eintracht und Liebe, und das ist wirksamer als das Gebet des einzelnen. Oder was nützt die Predigt ohne das liturgische Gebet (= eucharistisches Meßopfer)? Zuerst dieses, dann die Predigt.« (12)

Sobald die Katechumenen und Büßer die Kirche verlassen hatten, zog der Diakon die großen Vorhänge zurück, mit denen der Altar verhüllt war. Alle Gläubigen warfen sich jetzt auf die Kniee nieder. Der Diakon rief: »Beten wir alle gemeinsam!« (13) und sprach dann das Gebet für die Gläubigen. (14) Am Schlusse desselben antwortete das Volk: »O Gott! Erbarme dich meiner und rette mich!« (15) Dann stand alles auf. Jetzt rief der Diakon: »Versöhnet euch untereinander!« (16) Der Bischof gab den Priestern und Diakonen den Friedenskuß mit dem Wunsche: »Der Friede sei mit euch!« Jeder erwiderte: »Und mit deinem Geiste.« Dann umarmten und küßten sich mit demselben Gruß auch die Gläubigen. (17)

Nachdem so die Mahnung des göttlichen Heilandes erfüllt war, begann die eigentliche Opferhandlung. Die Priester begaben sich zur Prothesis, das ist

(11) Hom. 3, 7 de Incomprehensibili (48, 727).
(12) Hom. 3, 6 de Incomprehensibili (48, 725).
(13) Hom. 3, 5 in Eph. (62, 29).
(14) Vgl. Chrysostomus als Diakon S. 122 ff.
(15) Hom. 1, 2 in: Vidi Dominum (56, 99).
(16) Ἐπιγνώσκετε ἀλλήλους = Adv. Judaeos 1, 4 (48, 849).
(17) Hom. 32, 6 in Matth. (57, 384—85). — Männer und Frauen waren getrennt. Den Männern brachte ein Diakon den Friedenskuß, den Frauen eine Diakonissin. Heutzutage dient zur Vermittlung des Friedenskusses für die Teilnehmer an der heiligen Messe, soweit er überhaupt noch in Brauch ist, das sogenannte Agnus Dei.

dem Zurichttisch, und brachten die Opfergaben, Brot und Wein zum Altar. War die Opferung der Gaben durch den Bischof (oder den zelebrierenden Priester) geschehen, so rief der Diakon: »Steht alle aufrecht, wie es sich geziemt!« Der Bischof aber betete oder sang das Dankgebet (= Präfation): »Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!« Das Volk antwortete: »Und mit deinem Geiste.« Der Bischof: »Erhebet aufwärts Sinn und Herz!« Das Volk: »Wir erheben sie zum Herrn.« (18) Der Bischof: »Lasset uns Gott Dank sagen!« Das Volk: »Es ist würdig und gerecht.« Das folgende, lange Gebet (19) zählte die hauptsächlichsten Wohltaten Gottes für die Menschheit auf und schloß mit dem dreifachen Lobpreis: Heilig, heilig, heilig! (20)

Unmittelbar daran schlossen sich die Einsetzungsworte des eucharistischen Opfers mit der Wandlung. (21) Die »Wandlung«, das heißt die Verwandlung der Gestalten von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi, nennt Chrysostomus in seinen Schriften ein μεταῤῥυθμίζειν, (22) μετασκευάζειν. (23) »Dies ist mein Leib,« so lautet das Wort, *welches die vor uns liegenden Gaben verwandelt.* (24) Nach dieser Verwandlung »ist Christus selbst gegenwärtig«. Und »nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß die daliegenden Gaben zum Leibe und Blute Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns ist gekreuzigt worden.« (25)

Über den Verlauf der antiochenischen Liturgie nach der Wandlung macht Chrysostomus recht unvollständige Angaben. Nur die »Epiklese« erwähnt er, ein Gebet, in dem der heilige Geist auf die Opfergaben herabgerufen wurde, damit durch sie in den Seelen der Gläubigen das Feuer des heiligen Geistes entzündet und diese gereinigt und geheiligt würden. (26) Es folgte das Fürbittgebet für alle Menschen (= Memento für Lebende und Verstorbene). Ja, »wenn der Priester den Heiligen Geist anruft und das furcht-

(18) Hom. 9, 1 de poenitentia (49, 345).

(19) De Sacerdotio 3, 4 (48, 642).

(20) De ss. Martyribus 2 (50, 710); In Oziam 5, 3 und 1, 1 (56, 141 und 95).

(21) Hom. 1, 6 de proditione Judae (49, 380).

(22) Ebd. und De Sacerdotio 6, 4 (48, 681). Den Ausdruck μεταβάλλειν gebraucht Chrysostomus für die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit von Kana (Hom. in: Propter fornicationem 2 (51, 210).

(23) Hom. 82, 5 in Matth. (58, 744). Vgl. Nägle, Eucharistielehre 74—75; P. Batiffol, L'Eucharistie. 5. Aufl. (Paris 1913) 410.

(24) Hom. 1, 6 de prod. Judae (49, 380); vgl. Hom. 2, 6 de prod. Jud. (390).

(25) Ebd. — Vgl. Hom. 24, 2 in 1. Cor. (61, 200).

(26) De Sacerdotio 6, 4 (48, 681). Vgl. Salaville, L'Epiclèse l. c. 101—112.

bare Opfer darbringt und den gemeinsamen Herrn aller fortwährend mit den Händen berührt, welche Würde sollen wir ihm da zuschreiben? Und welchen Grad von Reinheit und Frömmigkeit müssen wir dann von ihm fordern? Bedenke, was für Hände der haben muß, der solche Dienste verrichtet, wie die Zunge beschaffen sein muß, die solche Worte (Wandlungsworte) hervorbringt, wie rein und heilig eine Seele sein sollte, die eine so große Geistesgabe empfängt!« (27)

Daß also Chrysostomus mit der ganzen antiochenischen Kirche an die wirkliche und wesenhafte Gegenwart Christi im heiligen Sakramente glaubte, kann wissenschaftlich nicht bezweifelt werden. Dann wurde gebetet »zum Lamme, das hinwegnimmt die Sünden der Welt,« für den Erdkreis und die Stadt Antiochien, für diejenigen, die vor uns waren, die Märtyrer, Bekenner und Priester, für alle in Christus Entschlafenen und die, welche ihr Andenken feiern, ja für alle, die nach uns leben werden. (28)

Hier schloß sich wahrscheinlich das Vaterunser an, das von der ganzen Gemeinde gebetet wurde und mit den Worten endete: »Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen.« (29)

Vor der Kommunion zeigte der Bischof die heilige Hostie dem Volke, wobei der Diakon rief: »Das Heilige den Heiligen!« Das Volk antwortete mit dem schönen Lobpreis: »Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters, gelobt in Ewigkeit! Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens. Hosanna dem Sohne Davids! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! Gott, der Herr, ist uns erschienen, Hosanna in der Höhe!« (30)

Jetzt traten alle hinzu und empfingen die heilige Kommunion. Ein Teilchen des konsekrierten Brotes wurde jedem Gläubigen auf die Hand gelegt, der zuerst Augen und Stirne damit berührte und es dann aß. (31) Daraufhin trank jeder aus dem einen gemeinsamen Kelch. Die Diakone mußten dabei achtgeben, daß kein öffentlicher Büßer und Ausgeschlossener und kein Ungetaufter sich den heiligen Geheimnissen nahe. — Von den Kommunikanten wurde verlangt, daß sie nüchtern seien. (32)

(27) Ebd.; vgl. De sacerdotio 3, 4 (48, 642—43 und 646).

(28) Hom. 41, 4 in 1. Cor. (61, 361). — Probst 294.

(29) Hom. 19, 6 in Matth. (57, 282); De angusta porta 5 (51, 48); In Ps. 112, 1 (55, 390).

(30) Clementinische Liturgie = Apostol. Konstitutionen 8, 27 (ed. Funk, Didaskalia 507).

(31) So wenigstens bezeugt für *Jerusalem* bei S. Cyrill v. Jerus., Catechesis Mystag. 5, 21 (33, 1125); vgl. Touttés Admonitio in § VI f. (ebd. 1107).

(32) Hom. 27, 5 in 1. Cor. (61, 231).

Ein letztes Dankgebet beschloß die heilige Feier, worauf der Diakon rief: »Gehet fort im Frieden!« (33)

Das Geheimnis der heiligen Eucharistie wurde damals noch vor Heiden und Katechumenen soviel als möglich verborgen. Doch mußte die Wahrung dieses heiligen »Geheimnisses« im Verhältnis zur anwachsenden Zahl der »Eingeweihten« immer schwieriger werden. Indes spricht noch Chrysostomus an zahlreichen Stellen seiner Predigten von den »Eingeweihten«, die allein verstehen könnten, was er meine. (34)

Über den *Gesang* beim Gottesdienste im vierten Jahrhundert besitzen wir nur so viel Nachrichten, um zu wissen, daß tatsächlich gesungen wurde und daß im allgemeinen die Begleitung des Gesangs durch Musikinstrumente verboten war.

Leider sind keine alten kirchlichen Gesänge und Melodien in Notenschrift erhalten geblieben. Doch darf man als sicher annehmen, daß wenigstens für den Psalmengesang die Traditionen des jüdischen Tempels und der Synagoge übernommen worden waren und daß später bei der steigenden Zahl der Heidenchristen auch manche Melodien heidnischer Tempelgesänge sich »taufen« lassen mußten. Die wenigen Fragmente, die sich von griechisch-heidnischen Hymnengesängen erhalten haben, bestätigen den geschichtlichen Zusammenhang zwischen »heidnischer« und altchristlicher Gesangsweise.

Bei den Psalmen sang meist der Vorsänger abwechselnd mit dem Volk entweder Vers um Vers oder so, daß das Volk nach jedem Vers des Vorsängers einen Refrain (Antiphon) oder eine Akklamation einschob. Diese Art Wechselgesang soll nach Sokrates (35) schon der heilige Ignatius von Antiochien für seine Christen angewendet haben. Später haben Diodor und Flavian die Sänger in je zwei Chöre geteilt, die abwechselnd die Psalmverse sangen. (36)

Nur in einem Punkte stand man im bewußten Gegensatz zur jüdischen und heidnischen Tempelmusik: man duldete *keine Musikinstrumente* beim Gottesdienst. Das bezeugt schon Clemens Alexandrinus. Für Antiochien besitzen wir gerade für das angehende fünfte Jahrhundert ein interessantes Zeugnis in den früher schon erwähnten, jedenfalls in Antiochien entstandenen

(33) Hom. 82, 2 in Matth. (58, 740) und Hom. 3, 6 adv. Judaeos (48, 870).

(34) Über Anklänge an die Arcandisciplin vgl. Hom. 1, 5 de proditione Judae (49, 380); De b. Philogonio 3 (48, 753); Catechesis 1, 1 ad Illuminandos (49, 223); Hom. 85, 3 in Jo. (59, 463); Hom. 9, 6 in Acta Ap. (60, 84); Hom. 40, 1 in 1. Cor. (61, 347); Hom. 30, 2 in 2. Cor. (61, 607). Vgl. Sozomenus 8, 5 (67, 1528—29).

(35) HE 6, 8 (67, 688—89).

(36) Theodoret HE 2, 19 (82, 1060; Parmentier = HE 2, 24, S. 154).

»Fragen und Antworten«. »In den Kirchen,« heißt es dort, (37) »sind bei den Gesängen die Instrumentalbegleitung und andere kindische Zugaben (wie Tanzen und rhythmisches Stampfen) abgeschafft und nur der bloße Gesang beibehalten worden. Denn der Gesang erweckt die Seele zu einer glühenden Sehnsucht nach dem, was im Liede gesungen wird; er besänftigt die fleischlichen Leidenschaften; er wehrt die bösen Gedanken ab, die die unsichtbaren Feinde uns eingeben; er spendet Tau der Seele, so daß sie fähig wird, alle Arten guter Früchte zu bringen; er gibt den frommen Streitern Kraft zu mannhaftem Ertragen des Bösen und wird für die Frommen zum Heilmittel gegen alles Lebensleid.« Chrysostomus selbst sagt einmal: »Jene Musikinstrumente (die Zither, Pauken und Trompeten) waren den Juden damals erlaubt, um ihrer Schwäche entgegenzukommen, um sie zur Liebe und Eintracht anzuregen und sie willig zu machen, das zu tun, was ihnen selbst nützlich war... Darum hat er das Beschwerliche des Besuches beim Gottesdienst durch die Annehmlichkeiten der Musik gemildert.« (38)
Die *Kirchen* des vierten Jahrhunderts waren zumeist im römischen *Basilikenstil* erbaut, nach Osten gerichtet und durch Gitter oder Holzgetäfel in zwei ungleich große Teile getrennt: (39) den Altarraum (βῆμα) und das Schiff (ναός). Im *Altarraum* oder Presbyterium befand sich der Altar, auf Säulenfüßen ruhend, von einem durch vier Säulen getragenen Ciborium (Baldachin) überragt. Zwischen den vier Säulen des Ciboriums hingen Vorhänge, die den ganzen Altar einhüllten. Vor dem Altar standen auf der sogenannten Solea (Podium) die Diakone, Lektoren und Kantoren, die nicht unmittelbar am Altare selbst beschäftigt waren. In der Mitte der Solea befand sich der Ambon, von dem aus Epistel und Evangelium gelesen und die Predigt gehalten wurde. Hinter dem Altar, in der Apsis, stand der Thron des Bischofs. Links und rechts davon, im Halbkreis der Apsis, liefen die Sitze der Priester. Zu Seiten des Altares stand links die Prothesis, der Anrichttisch für die heiligen Opfergaben (Brot, Wein und Wasser), rechts das Diakonikon, der Tisch, auf dem die liturgischen Gewänder für Priester und Diakone bereit lagen, sowie die gottesdienstlichen Bücher und heiligen Gefäße, die beim Meßopfer gebraucht wurden. Die Scheidewand, die den Altarraum vom Schiff trennte, war gewöhnlich etwa zwei Meter hoch und von drei Türen durchbrochen, die wieder mit Vorhängen verhängt waren.

(37) Responsio 118 (107) = T. u. U. 21 (1901), H. 4, S. 131 f. — Vgl. dagegen H. Leclercq, Chant Romain et Grégorien = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne 3, 1 (1914) 257 ff.
(38) In Ps. 150 (55, 497).
(39) Salzenberg, Altchristliche Baudenkmäler 3—4.

Im *Schiff* der Kirche durften sich nach dem Vorbild der Synagogen nur Männer aufhalten; die Frauen hatten ihren Platz auf den Galerien und Tribünen. Wo nur einschiffige Basiliken ohne Tribünen sich fanden, waren Männer und Frauen wenigstens durch Schranken voneinander getrennt.

Bevor man das Schiff der Kirche betrat, durchschritt man das *Atrium*, den viereckigen Vorhof mit den ringsumlaufenden Säulengängen. In der Mitte dieses Vorhofes befand sich ein Brunnen, in dessen Schale die Gläubigen sich Hände (und Gesicht) wuschen, wie es Brauch war vor einer Mahlzeit. Ein Überrest dieses Brunnens ist heute noch das Weihwasserbecken, das an der Eingangstüre jeder katholischen Kirche steht.

Vom Atrium gelangte man in den sogenannten *Narthex*, den eigentlichen Vorraum der Kirche, aus dem ein oder drei mit Vorhängen versehene Türen ins Schiff der Kirche führten. In diesem Narthex hatten die Katechumenen und die öffentlichen Büßer ihren Platz.

Aufgabe der Diakone und ihrer Gehilfen war es, dafür zu sorgen, daß alle den richtigen Platz einnahmen.

Normalerweise wurde die Liturgie, wie schon bemerkt, *jeden Sonntag* gefeiert. In der Fastenzeit dagegen, sowie in der Osterwoche, (40) wohl auch in der Pfingstwoche täglich. Auch zu anderen Zeiten kam es vor, daß drei- bis viermal wöchentlich und noch öfter Gottesdienst mit heiliger Messe gehalten wurde. (41)

Die drei Hauptfeiertage des *Kirchenjahres* waren Epiphanie, Ostern und Pfingsten. Unter ihnen überragte wieder *Ostern* alle anderen Festtage an Wichtigkeit und liturgischer Feierlichkeit. Schon damals ging dem Osterfest als Vorbereitung eine vierzig Tage dauernde Fastenzeit voraus. (42) Sie war die eigentliche Zeit religiöser Belehrung, Sammlung und Einkehr, sozusagen die jährlich wiederkehrenden Exerzitien des christlichen Volkes. Das Hauptgewicht lag aber nicht auf dem Fasten, sondern auf dem täglichen Abendgottesdienst mit der Predigt, der während der ganzen »Zeit der vierzig Tage« gehalten wurde. (43)

(40) De resurrectione Christi 5 (49, 440—41).

(41) Hom. 3, 4 adv. Judaeos (48, 867); Hom. 1, 3 in Jo. (59, 27).

(42) Hom. 3, 4 adv. Jud. (l. c.); Hom. 3, 7 und 4, 6 ad pop. Ant. (49, 59 und 68).

(43) Aus Hom. 9, 1 ad pop. Ant. (49, 103 f.) und Hom. 35, 5 in Matth. (57, 411) ergibt sich, daß bei jedem Gottesdienst auch die Liturgie (heilige Messe) gefeiert wurde. BAUMSTARK (Das Kirchenjahr 58) stellt dies für die Zeit des Patriarchen Severus (512—18) als unsicher hin. FUNK (Entwicklung des Osterfastens, Kirchengesch. Abhandl. 1, 277) meint, daß nur an den Samstagen und Sonntagen vollständige Messe gehalten wurde, an den übrigen Tagen nur Predigt und Kommunion (= Missa praesanctificatorum). — Offenbar waren die Gebräuche in verschiedenen Diözesen und Ländern verschieden.

Das eigentliche *Fasten* selbst war kirchlicherseits nur *empfohlen*, noch nicht vorgeschrieben. So kam es, daß manche vierzig Tage fasteten, das heißt immer erst gegen Abend nach empfangener Kommunion zum ersten Male aßen, andere dagegen nur während der Karwoche, wieder andere nur die drei letzten Tage vor Ostern. Es gab sogar solche, die nur jeden dritten Tag etwas zu sich nahmen. (44) Zum Fasten gehörte, daß man weder Fleisch, noch Vögel, noch Fische aß und keinen Wein trank. Ja, manche enthielten sich auch des Öles sowie jeder gekochten Speise und lebten nur von Brot und Wasser. (45) Es begreift sich unschwer, daß bei solcher Strenge die Begeisterung fürs Fasten nicht bei allen anhielt. Ob sie sich freuten, daß die Fastenzeit vorüber sei, fragte Chrysostomus die Leute gern in den Ostertagen. Und viele antworteten ihm: »Nein, im Gegenteil! Uns ist schon wieder angst und bange auf die nächste Fastenzeit!« (46)

Eine gewisse Kontrolle darüber, ob jemand faste, lag im Empfang oder Nichtempfang der heiligen Kommunion in der Abendmesse. Sehr viele, die nicht fasten und nicht auffallen wollten, blieben dann überhaupt weg und kamen auch nicht einmal in die Predigt. Dagegen wehrte sich Chrysostomus und sagte ihnen, sie sollten nur kommen, ohne sich zu schämen; denn nicht das Fasten sei das Wichtigere, sondern das Anhören des Wortes Gottes.(47) Der Gottesdienst in der *Karwoche*, vom Gründonnerstag bis Ostern, muß von einer Reichhaltigkeit und einer Ausdehnung gewesen sein, die wir in unserer Zeit kaum mehr begreifen. In einer Karfreitagspredigt mahnt Chrysostomus seine Zuhörerschaft, sie sollte noch vollends ausharren und nicht vor Schluß des Gottesdienstes davongehen. »Den ganzen Tag hast du ausgeharrt, den größeren Teil der Nacht hast du hier zugebracht; bring dich nicht wegen einer kurzen Spanne Zeit um den Lohn deiner großen Mühe.« (48) Während am Gründonnerstag gewöhnlich über die Einsetzung des Abendmahles und den Verrat des Judas gepredigt wurde, (49) stand am Karfreitag das Kreuz Christi und sein Erlösertod im Mittelpunkt der liturgischen Feier. Der Karfreitag wurde in Antiochien merkwürdigerweise in dem großen »Martyrium« gefeiert, das außerhalb der Stadt im allgemeinen Friedhof lag: aus drei Gründen, wie Chrysostomus in einer Karfreitagspredigt seinen

(44) Hom. 16, 6 ad pop. Ant. (49, 169); Hom. 35, 5 in Matth. (57, 411).
(45) Hom. 4, 6 ad pop. Ant. (49, 68); ebd. 3, 4 und 5 (53) und 6, 6 (90).
(46) Hom. 18, 1 ad pop. Ant. (49, 181).
(47) Hom. 9, 1 und 10, 1 ad pop. Ant. (49, 104 und 111). — Vgl. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lectionen 117.
(48) De coemeterio et cruce 3 (49, 398).
(49) Hom. 1 und 2 de proditione Judae (49, 373 ff.).

Zuhörern erklärte: erstens, weil Christus außerhalb der Stadt gekreuzigt wurde; zweitens, weil er nach seinem Hinscheiden zu den Toten in die Vorhölle hinabstieg; drittens, zur Erinnerung daran, daß die Verstorbenen nicht endgültig tot sind, sondern der ewigen Auferstehung entgegenschlummern. (50)

Das heilige *Osterfest* war vor allem auch dadurch ausgezeichnet, daß in der Nacht von Karsamstag auf Ostern zur Freude der ganzen Gemeinde jene Katechumenen getauft wurden, die durch ihre Kenntnisse und durch ihren Lebenswandel gezeigt hatten, daß sie für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft würdig und reif waren. (51) Gerade im vierten Jahrhundert, nach Beendigung der arianischen Wirren, unter Theodosius dem Großen, meldeten sich die Heiden scharenweise zur Taufe, und es muß stets ein erhebender Anblick gewesen sein, wenn gleich Hunderte und manchmal Tausende in ihren weißen Taufkleidern zum ersten Male als neugeborene Kinder der Kirche am Ostergottesdienste teilnehmen durften. (52)

Die Nachzügler, die an Ostern zurückgeblieben waren, wurden in der Nacht vor dem Pfingstfeste getauft. (53)

Auch staatlicherseits hatte das christliche Kirchenjahr bereits seinen Einfluß ausgeübt. In der Karwoche durften keine Gerichtsverhandlungen und Verurteilungen stattfinden, während am Osterfeste der Kaiser einer Anzahl Strafgefangener im ganzen Reiche *Amnestie* gewährte. (54)

Das *Epiphaniefest* (Erscheinungsfest = Dreikönigsfest) nahm bis ins letzte Viertel des vierten Jahrhunderts ungefähr die Stelle des heutigen Weihnachtsfestes ein. Es galt der Feier des Erscheinens Christi auf Erden, seiner Taufe im Jordan und seines ersten Wunders auf der Hochzeit zu Kana. Dem Wasser, das an diesem Tage geschöpft und vielleicht damals schon besonders geweiht wurde, schrieb der fromme Glaube des Volkes ganz besondere Kräfte zu. Chrysostomus selbst bezeugt: »Um die Mitternacht dieses Festes schöpfen alle Wasser und tragen es nach Hause, wo sie es das ganze Jahr hindurch aufbewahren, weil an diesem Tage das Wasser (durch die Taufe Christi) geheiligt wurde. Und da geschieht es als offenkundiges Wunder, daß dieses Wasser trotz der Länge der Zeit nicht verdirbt, sondern durch ein, zwei und

(50) De coemeterio et cruce 1 (49, 393).
(51) Hom. de Paschate 5 (50, 441).
(52) Vgl. Chrysostomus' Taufe S. 65 f.
(53) Hom. 1, 3 de s. Pentecoste (50, 457—58).
(54) Cod. Theodosianus IX, 38, 3—4 und 6 (ed. Mommsen 1, 496—97); Rauschen, Jahrbücher 233, A. 7.

oft drei Jahre sich frisch erhält und mit dem frischgeschöpften Wasser an Güte wetteifert.« (55)

Weihnachten kam als eigenes Fest erst im Laufe des vierten Jahrhunderts auf und wurde in Antiochien zum ersten Male ums Jahr 377 gefeiert, neun oder zehn Jahre, bevor Chrysostomus zum Priester geweiht wurde. (56)

Als fünftes Herrenfest feierte die antiochenische Kirche noch *Christi Himmelfahrt*. (57)

Auffallenderweise gab es, wenigstens damals, in Antiochien noch *kein einziges Marienfest*. Solche wurden erst nach dem Konzil von Ephesus (431) eingeführt. (58)

Wohl aber feierte man aller Wahrscheinlichkeit nach auch schon zur Zeit des Chrysostomus das Apostelfest *Peter und Paul*, und zwar am 28. Dezember. Während aber von Chrysostomus sieben Lobreden auf Paulus erhalten sind, (59) besitzen wir keine auf den heiligen Petrus. (60) — Am Tage vor Peter und Paul, am 27. Dezember, feierte man die beiden Apostel Jakobus und Johannes. Dazu kamen zwei Feste des Vorläufers Johannes Baptist, seine Verkündigung am 23. September und seine Geburt am 24. Juni. Der Erzmärtyrer Stephanus wurde (wahrscheinlich erst später) am 6. Dezember gefeiert.

Neben den Festen des Herrn und der Apostel beging man in Antiochien meist nur noch die Gedenktage jener Märtyrer mit Gottesdienstfeier, die in oder bei Antiochien selbst begraben waren und ihr »Martyrium« be-

(55) Hom. de Baptismo Christi 2 (49, 366); über *Epiphanie* s. Kellner, Heortologie 122 ff. und Usener, Weihnachtsfest 18 ff.

(56) Hom. In Natalem Christi (49, 51); Vgl. Bonaccorsi, Il Natale 41—42; Usener, Weihnachtsfest 285 (nimmt 388 an).

(57) In Ascensionem Domini (49, 441 ff.). Wurde wahrscheinlich im Martyrium vor der Porta Romanesia gefeiert.

(58) Das älteste Muttergottesfest, Mariä Verkündigung, und mehr als Christusfest gedacht, entstand erst im Anschluß an das Konzil von Ephesus (431). — Vailhe (Origines de la fête de l'Assomption = Échos d'Orient 9 (1916) 138—145) glaubt, es habe in Nazareth wahrscheinlich schon seit Konstantin d. Gr. wenigstens eine auf den Titel der Annuntiatio geweihte Marienkirche gegeben. A. Baumstark (Das Kirchenjahr in Antiocheia = Röm. Quartalschr. 11 (1897) 31—66) verlegt ein Fest der Μνήμη (Memoria) B. M. V. schon in die Zeit vor 375 (= Mariä Lichtmeß?). Nach M. Jugie, La prémière fête mariale en Orient et en Occident = Échos d'Orient 22 (1923) 129—152 glaubt auf Grund von Proklus, Adv. Nestorium (65, 680) als erwiesen ansehen zu dürfen, daß es bereits vor dem Ephesinum ein Fest »Memoriae B. M. V.« gegeben, das bis auf Justinian das einzige geblieben sei.

(59) 50, 473 ff.

(60) Die von E. Batareikh in den Chrysostomica 973—1005 veröffentlichte Predigt: In Catenam Petri ist sicher unecht. Vgl. Baur in der Revue d'Histoire eccl. 11 (1910) 84—85.

saßen. (61) Diese Feste trugen mehr lokalen und privaten Charakter. Die wichtigsten antiochenischen Märtyrer waren: im Januar der heilige Märtyrer Lucian (7. Januar), der ehemalige Lehrer des Arius, (62) dann (Anfang Januar) die beiden Soldaten Juventin und Maximin aus der Zeit Julians (63) und der antiochenische Märtyrer Bischof Babylas (24. Januar); (64) am 20. April wurden die heiligen Frauen Berenike, Prosdoke und Domnina gefeiert; (65) der Gedenktag des heiligen Barlaam wurde am 31. Mai begangen; (66) am 1. August feierte man das Fest der *makkabäischen Brüder*, auf die noch zwei Festpredigten von Chrysostomus erhalten sind. (67) Der älteste, größte und berühmteste Märtyrer von Antiochien war aber der heilige Bischof Ignatius, der Apostelschüler und Verfasser der noch erhaltenen sieben Ignatiusbriefe. Er war ums Jahr 107 unter Trajan in Rom den wilden Tieren vorgeworfen worden. Eine Lob- und Festrede auf ihn von Chrysostomus ist ebenfalls noch erhalten. (68) Sein Fest wurde am 17. Oktober begangen. Am 8. Oktober feierte man die heilige Pelagia (69) und am 18. November den heiligen Romanus. (70) Auf den Tag nach Weihnachten fiel das Gedächtnis des heiligen Julian. (71) Wann das Fest der sogenannten *ägyptischen Märtyrer* (72) gefeiert wurde, ist unbekannt.

Alljährlich wurde auch das Andenken eines antiochenischen Bischofs gefeiert, der nicht eigentlicher Märtyrer war, des heiligen Eustathius, (73) als dessen einzige und rechtmäßige Geisteserben sich zwar die Anhänger des Paulinus ausgaben, der aber auch von der Gemeinde des Meletius und Flavian

(61) H. Delehaye, Les Origines 227 ff. — Der heilige Eustathius war nicht in Antiochien begraben. Sein Gedächtnis wurde aber jedes Jahr begangen; wahrscheinlich besaß er ein Kenotaph oder eine Gedächtniskapelle. — Vgl. Fr. Wieland, Altar und Altargrab 74 ff.

(62) Hom. in s. Lucianum (50, 519—26). — Vgl. Delehaye, Legendes hagiographiques 217 f.

(63) 50, 571—78.

(64) 50, 527—34. — Das griechische Martyrologium erwähnt zum 4. September zwei Babylas. Doch verdankt der zweite sein Dasein nur einem Mißverständnis; vgl. Delehaye = Analecta Boll. 19 (1900) 7—8. — Ein Martyrium des heiligen Babylas veröffentlichte Papad. Kerameus = Pravosl. Palestin. Sbornik 57 (1907) 75—84. — Vgl. A. Baumstark, Das Kirchenjahr = Römische Quartalschr. 13 (1899) 318.

(65) 50, 629—640; 641—644.

(66) 50, 675—682. Vgl. Basilius Mg. Hom. in Barlaam Mart. (31, 483—490).

(67) 50, 618—628. Die dritte Predigt auf die Makkabäer ist unecht.

(68) 50, 587—596.

(69) 50, 579—586. Vgl. Delehaye, Legendes 223.

(70) 50, 605—612; 611—618.

(71) 50, 665—670.

(72) 50, 693—698.

(73) 50, 597—606.

gefeiert wurde. Später kam noch der Gedenktag des heiligen MELETIUS (74) selbst hinzu, zu dem Chrysostomus in einem so innigen persönlichen Verhältnis gestanden war.

Solche Gedächtnistage der Märtyrer nahmen bisweilen ein recht unliturgisches Ende. Da strömte wohl das andächtige Volk hinaus zu dem betreffenden »Martyrium«; war aber dann der Gottesdienst vorüber, so verzog sich die Männerwelt nur gar zu gern in die nächsten Wirtshäuser und Schenken, und das Ende des Tages stand dann nicht selten in schreiendem Widerspruch zu seinem frommen Anfang. (75)

ZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS KANZELREDNER

»*WEISST du nicht, wie sehr das Interesse an Redevorträgen heutzutage die Seelen der Christen ergriffen hat?*« schreibt Chrysostomus in der Abhandlung über das Priestertum. (1) Und: »*In keiner anderen Stadt kann man ein so heißes Verlangen nach dem Worte Gottes finden*« (wie in Antiochien). (2)

Chrysostomus ist unter allen griechischen Kirchenvätern der einzige, der sozusagen zweimal getauft wurde. (3) Unter dem Namen Johannes ging er durchs Leben; der Nachwelt ist er als »CHRYSOSTOMUS« bekannt, als der Goldmund; und diesen Namen hat er auf der *Kanzel* verdient. Nicht was er als Exeget, als Schriftsteller oder Bischof leistete, hat ihm diese Auszeichnung eingetragen, sondern das, was er als Verkündiger des Wortes Gottes, als *Prediger* tat. Das erschien offenbar seinen Zeitgenossen als das Hervorragendste und Bemerkenswerteste an ihm. Leider ist aber auch gerade diese Seite an Chrysostomus die einzige, die mit ihm unterging. Seine Taten als Bischof sind uns bekannt; seine Erklärungen der Heiligen Schrift und seine Predigten sind als literarisches Schrifttum erhalten. Aber das

(74) 50, 515—520. Vgl. 48, 696 und DELEHAYE, Origines 114. — Eine Predigt auf den heiligen Märtyrer Phokas (50, 699—706) stammt wohl kaum von Chrysostomus. In der Hom. 2, 1 Contra Anomoeos spricht Chrysostomus von »häufigen« Märtyrerfesten. Nach A. BAUMSTARK, Das Kirchenjahr l. c. 318 ff. wären auch die Märtyrer Theodor, Leontius und Domitius gefeiert worden, vielleicht aber erst nach der Zeit des Chrysostomus, bei dem sie nicht erwähnt werden.

(75) In S. Pelagiam 3 (50, 582).

(1) De Sacerdotio 5, 8 (48, 677).

(2) De proditione Judae 1, 1 (49, 375).

(3) GREGOR VON NAZIANZ erhielt allerdings den Beinamen der »Theologe«, der aber nie so zum Eigennamen wurde wie »Chrysostomus«.

lebendige Wort, seine persönliche Art, der warme Ton, die hinreißende Begeisterung, seine Bewegungen und seine ganze Haltung, kurz alles, was die persönliche, charakteristische Eigenart eines Predigers ausmacht, all das kann aus den schriftlich erhaltenen Predigten und Reden nur matt und schwach herausgefühlt, nur ganz unvollkommen nachempfunden werden. Diese Blüte des Genusses ist eben das ausschließliche Privileg der jeweiligen Zeitgenossen großer Redner, womit nicht gesagt sein soll, daß es nicht auch Redner gibt, deren Reden sich leichter lesen als anhören.

Der Eindruck seiner Beredsamkeit ist umso höher einzuschätzen, als dieser nicht etwa von einer eindrucksvollen Gestalt und *äußeren Erscheinung* gestützt und getragen war. (4) Im Gegenteil! Wer den kleinen Mann mit der hageren Gestalt und dem ascetischen, kränklichen Gesichtsausdruck den Ambon besteigen sah und dann seine verhältnismäßig schwache Stimme vernahm, der mochte alles eher glauben, als daß er den größten Redner der griechischen Kirche vor sich habe. Wenn aber sein klares, durchgeistigtes Auge über die Menge glitt, wenn sein lebhaftes Mienenspiel und seine natürlichen Bewegungen die Aufmerksamkeit auf sich zogen, wenn dann der Redestrom »wie die Katarakte des Nils« (5) von seinen Lippen floß, wenn der Mann mit dem temperamentvollen Herzen ins Feuer kam, wenn er seine Worte, seine prachtvollen Bilder und treffenden Vergleiche in verschwenderischer Fülle über die Zuhörer ausgoß, dann wurde es einem bald klar, warum die Menge der Zuhörer lautlos, oft atemlos dem Zauber seiner Rede lauschte und bisweilen in solche Spannung geriet, daß ihre Gefühle nach Orientalenart sich oft plötzlich mitten in der Kirche in lebhaftem, allgemeinem Beifallklatschen, selbst in lauten Zurufen der Bewunderung und der Zustimmung entluden.

Und doch war diese Menge aus denselben buntgewürfelten Elementen zusammengesetzt, wie überhaupt die ganze *Bevölkerung von Antiochien*. Die große Mehrzahl der Zuhörer besaß keine höhere Bildung. Da standen müde, abgearbeitete Sklaven und Sklavinnen, Arbeiter und Diener um die Kanzel, die tagsüber und die ganze Woche hindurch in den staatlichen Fabriken, in den öffentlichen Bauten und Bädern oder in den Familien gearbeitet hatten.

(4) Die griechischen *Menäen* wollen über Chrysostomus wissen: »Von Körpergestalt war er auffallend klein und außerordentlich hager; dagegen hatte er einen großen Kopf und große, nach unten breite Nase. Die Hautfarbe war bleich und weiß; die gewölbten Augen lagen tief in den Höhlen. Er war angenehm zum ansehen obgleich er einen ernsten, strengen Eindruck machte. Seine Stirne war kahl und groß und von vielen Runzeln durchfurcht; die Ohren groß, der Bart aber war klein und sehr spärlich. Die Kinnbacken waren wegen des vielen Fastens etwas nach einwärts gezogen. An Geist aber übertraf er alle hellenischen Weisen« (PG 29, S. CCCXCI—II).

(5) Suidas, Lexicon (ed. Bekker) 546.

Auch Schauspieler und Zirkusleute, kleine Handwerker und Gewerbetreibende, Soldaten, Matrosen und Offiziere, Beamte aller Grade, Gebildete und Gelehrte, Rhetoren und Professoren, aber auch steinreiche Großkaufleute, Besitzer von prachtvollen Villen und Palästen und, nicht zu vergessen, die eigenen geistlichen Amtsbrüder, oft sogar der Patriarch (6) samt einigen auswärtigen Bischöfen, die gerade bei ihm zu Besuch waren. (7) Sie alle mit ein und derselben Predigt befriedigt zu haben, muß als sicherer Beweis einer ungewöhnlichen Begabung und allseitigen Eignung angesehen werden.

In der Tat war Chrysostomus zum Redner und Prediger *geboren*. Dazu hatte ihm die Natur ihre Gaben in außergewöhnlicher Fülle in die Wiege gelegt. Rasche geistige Auffassung, treffliches Gedächtnis, vorzügliche Beobachtungsgabe, hervorragend leichte Verbindung verwandter Ideen und Vorstellungen, lebhafte Phantasie und eine sprudelnde Fülle von Bildern und Vergleichen, dazu ein für seine Zeit bedeutendes theologisches Wissen, das waren die reichfließenden Quellen, aus denen er schöpfte. Noch wichtiger aber war für ihn sein lebhaftes, oft feuriges Temperament, das gefühlvolle, wohlwollende Herz, das gerade für die Armen und Verlassenen am wärmsten schlug, vor allem aber sein ungewöhnlicher und ausdauernder priesterlich-apostolischer Eifer für die Seelen, ein Eifer, der ihn weder in gesunden noch kranken Tagen, weder in Zeiten des Glückes und des Glanzes, noch in den Jahren der Not und des bittersten Leides verließ. Seine Mitmenschen auf dem Weg der Vollkommenheit und Heiligkeit zu führen, das war sein hohes Ziel, das empfand er als seinen eigentlichsten, persönlichen Lebensberuf. »Ich kenne kein andres Leben,« rief er einmal seinen Antiochenern zu, »als euch und die Sorge für eure Seelen.« (8) »Das ist unsere einzige Sorge bei Tag und bei Nacht, daß ihr alle heilig und vollkommen werdet.« Und: »Wenn ich euren unersättlichen Hunger nach geistlicher Unterweisung sehe, so kann ich keinen Tag vorübergehen lassen, ohne euch aus den Schätzen der Heiligen Schrift zu ernähren.« (9) »Denn unsere Freude ist es, wenn ich euch in den geistlichen Dingen Fortschritte machen sehe.« (10)

(6) Hom. 5, 5 de poenitentia (49, 314); Hom. 2, 1 de diabolo tentatore (49, 257—58); Hom. in (51, 17—30).
Christi nat. 6 (49, 358); Hom. de s. Pentecoste 4 (50, 458); In Ascensionem Domini 1 (50, 443); De Macchabaeis 3, 2 (50, 626).
(7) Sermo 8, 1 in Gen. (54, 616).
(8) Hom. 9, 1 ad pop. Ant. (49, 103).
(9) Hom. 28, 1 in Gen. (53, 252); Hom. 32, 2 in Gen. (294).
(10) Hom. 32, 1 in Gen. (53, 293); Hom. 17, 7 in Matth. (57, 264); Hom. 4, 1 und 9, 2 in Gen. (53, 39 und 77); Hom. 11, 4 in Act. Ap. (60, 99).

Dieser Eifer für die Seelen und diese Liebe zu seinen Zuhörern zeigte sich am meisten dann, wenn Krankheiten oder andere Ursachen ihn zeitweilig von seiner Gemeinde fernhielten. »Habt ihr auch an mich gedacht,« fragte er einmal nach seiner Rückkehr, »während ich so lange von euch fort war? Ich habe euch nie vergessen können, ... sondern trug euer Bild stets vor Augen und schöpfte aus seiner Betrachtung nicht geringen Trost. Ob ich saß oder stand, ob ich ging oder ruhte, heimkam oder ausging, immer habe ich mich mit euch beschäftigt, und selbst im Traum ließ mich der Gedanke an euch, meine Lieben, nicht los; denn nicht bloß am hellen Tag, nein, auch in der Nacht habe ich in solchen Vorstellungen geschwelgt. Mir ging es wie Salomon, der da sagte: »Ich schlafe, aber mein Herz wacht« (Cant. 5, 2). Die Macht des Schlafes hat mir die Augen geschlossen; aber die Gewalt der Liebe zu euch hat die Augen meiner Seele geöffnet, und *oft vermeinte ich im Traume auf der Kanzel zu stehen und mit euch zu reden* ... Und obwohl ich euch mit den leiblichen Augen nicht sehen konnte, schaute ich euch doch mit den Augen der Liebe ... Ja, die Gewalt dieser Liebe ließ mir keine Ruhe, obwohl meine körperliche Schwäche und die ausgezeichnete Luft ein längeres Verweilen notwendig gemacht hätten. Sie schrie wider mich und hörte nicht auf, mich zu drängen, bis sie mich dazu brachte, vor der rechten Zeit meine Erholung abzubrechen und im Umgange mit euch Gesundheit, Erholung und alles Gute zu sehen. Auch ihr habt ja in zahlreichen Briefen über meine Abwesenheit geklagt. Darum habe ich mich eiligst auf den Weg gemacht; darum konnte ich den Gedanken an euch nie aus meiner Seele verscheuchen.« (11)

Es wird wenige Prediger in der alten und neuen Zeit gegeben haben, die sich selbst ein so wundervolles Zeugnis der Liebe zum Predigtamt ausstellen durften. Ganz ähnlich äußerte sich Chrysostomus, als einst ein Erdbeben die Antiochener aufgeschreckt hatte. Zwar hatte er selbst wieder wegen Kränklichkeit das Bett hüten müssen. Jetzt duldete es ihn aber nicht mehr länger zu Hause. »Das Predigen,« erklärte er seinen Zuhörern, »macht mich gesund. Sobald ich den Mund aufmache, ist alle Müdigkeit weg; sobald ich zu lehren anfange, ist alle Mattigkeit vorüber. Darum vermögen weder Krankheit noch tausend andere Hindernisse mich von eurer Liebe zu trennen; darum wollte ich heute bei diesem schönen Feste nicht fehlen. Zwar bin ich bis jetzt ans Bett gefesselt gewesen; aber Gott wollte mich nicht ganz verhungern lassen. Denn so, wie ihr darnach hungert, zu hören, so hungere ich darnach, zu predigen. Auch eine kranke Mutter reicht lieber

(11) Hom. 1, 1 de poenitentia (49, 277—78) aller Wahrscheinlichkeit nach in Antiochien gehalten.

ihrem Kinde die Brust, als daß sie es wollte zu Grunde gehen sehen. Euere Versammlung ist mein Ruhmeskranz, und jeder einzelne Zuhörer aus euch wiegt mir die ganze übrige Stadt auf.« (12)

Diese fast leidenschaftliche Liebe zum Predigtamt entsprang aber nicht der Eigenliebe, nicht dem Bedürfnis, zu glänzen und sein Talent zu zeigen. Denn: »Wo einmal die Ruhmsucht sich einschleicht, wirft sie alles drunter und drüber.« (13) »Wem es nur um die Gunst und das Lob der Zuhörer zu tun ist, der ist ein Seelenmörder!« (14) »Wem dieses Predigtamt anvertraut ist, der darf nicht in allem nur das suchen, was dem Zuhörer angenehm, sondern was ihm nützlich ist, (15) der soll seine Predigt so einrichten, daß sie Gott gefällt; denn nur Gott darf dabei Richtschnur und Ziel sein, nicht aber der Beifall und das Lob der Zuhörer. (16) Wem das Predigtamt anvertraut ist, der darf auch nie vom Predigen ablassen, gleichviel, ob er Erfolg hat oder nicht... Wenn er auch nur zehn oder fünf oder einen einzigen bekehrt, soll das nicht genügen, uns zufrieden zu machen?... Ja, wenn er auch keinen bekehrte, was ein unmöglicher Fall zu sein scheint, es wäre schon ein Gewinn, wenn die Menschen nur mit etwas weniger Keckheit und Unverfrorenheit sündigen; und jedenfalls bleibt ihm selber der Lohn für seine Mühe gewahrt. Denn: wir sind nicht verpflichtet, die Leute zu *bekehren*, sondern nur, sie zur Bekehrung zu *ermahnen*.« (17)

Das waren die herrlichen Grundsätze, das die selbstlose Gesinnung, aber auch der heilige Eifer, womit Johannes Chrysostomus die Kanzel bestieg. Er brachte zu seinem Predigtamte wirklich eine Feuerseele mit, die sich im apostolischen Dienste des Wortes verzehrte.

Ein Sprichwort sagt, zum Dichter müsse man geboren sein, während zum Redner Fleiß und Anstrengung genügten. Dieses Sprichwort kann nur dann richtig sein, wenn man in der äußeren, erlernbaren Form und Technik der Rede die Hauptsache sieht. Wenn aber der Inhalt, wenn Reichtum und Fülle der Gedanken, wenn die Originalität der Bilder und Vergleiche, wenn die Höhe und Erhabenheit des sittlichen Zieles den inneren Wert, die Seele einer Rede ausmachen, so muß man sagen: Chrysostomus war ein geborener Redner, ein Prediger von Gottes Gnaden. Basilius der Große, Gregor von Nazianz und manche andere sind länger zu den Füßen der Rhetoren gesessen.

(12) Hom. post terrae motum (50, 713—14).
(13) Hom. 10, 2 in Eph. (62, 77).
(14) Non esse ad gratiam concionandum 2 (50, 656).
(15) Ebd. (655).
(16) De Sacerdotio 5, 7 (48, 676).
(17) De Lazaro 1, 1—3 (48, 963—66).

haben sogar Athen und seine Hochschule besucht; als Kanzelredner und Volksprediger übertrifft sie Chrysostomus weit. Ein Bischof Antiochus von Ptolemais, ein Severian von Gabala haben im Schweiße ihres Angesichts Predigten verfaßt und fuhren damit nach Konstantinopel, um in der Hauptstadt ihr Glück zu machen. Erfolge haben auch sie erzielt; aber aufbewahrt und tausendfach abgeschrieben hat die Nachwelt nicht ihre Predigten, sondern die des Chrysostomus. Ja, ihre Reden, wie auch solche des Nestorius und anderer, verdanken ihr Fortleben nur der List von Buchhändlern und Abschreibern, die sie auf den Namen des Chrysostomus umtauften und sie so vor Untergang und Vergessenheit retteten.

In den Werken und in den Predigten von Chrysostomus ist seine klassische Bildung und insbesondere seine rhetorische Schulung unverkennbar. Mag auch manche rhetorische Schulregel sich aus der immer gleichbleibenden Natur des Menschen von selbst ergeben, so fühlt man doch deutlich heraus, daß seine rhetorische Naturanlage in der Schule der Beredsamkeit jene klassisch griechische Färbung angenommen hat, die bei all seiner Freiheit und Selbständigkeit sich nie ganz verleugnen kann. Von den weltlichen Berufsrhetoren selbst redet er allerdings gelegentlich etwas respektlos. Er behauptet, sie seien eitle Menschen, die nur bewundert sein wollen, (18) und bezeichnet ihre Darbietungen sogar mit dem verächtlichen Namen von »Schauspielereien«. (19) In der Abhandlung über die Gottheit Christi macht er ihnen auch den Vorwurf, sie seien »Feinde der christlichen Predigt«. (20) Das alles traf ja bei den meisten Rhetoren zu, vor allem bei Libanius. Freilich, auch die Rhetorik selbst als Erziehung zur Redekunst, hat Chrysostomus immer als wichtig und notwendig angesehen. Gerade seine frühesten Abhandlungen, sein Vergleich zwischen König und Mönch, seine Aufzählung der Vorzüge der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe, seine wiederholten Darlegungen, daß es auf dieser Welt nur *ein* wirkliches Unglück, nur *ein* Leid gebe, nämlich die Sünde, und daß der Arme unendlich glücklicher zu preisen sei als der Reiche und ähnliches, erinnern in ihrer Durchführung mit unverkennbarer Deutlichkeit an die Art der griechischen Diatribe, der stoisch-kynischen Moralpredigt. Auch seine Lobreden auf den heiligen Paulus und andere Heilige atmen den Geist des griechisch-klassischen Enkomiums. (21)

(18) Hom. 3, 3 de Lazaro (48, 994).
(19) Hom. 1, 1 in Jo. (59, 25).
(20) Contra Judaeos et gentiles 13 (48, 831).
(21) Vgl. H. M. Hubbel, Chrysostom and Rhetoric = Classical Philology 19 (1924) 261—276.

Am wenigsten findet sich bei ihm die rein *thematische Lehrpredigt* ausgebildet. Bei seinem mehr sanguinischen Temperament und seiner starken, ausgeprägten Persönlichkeit und Geistesrichtung lagen ihm weder ruhige, logische Gedankenentwicklung, noch pedantische Anpassung an die typischen Regeln gewöhnlicher Schulrhetorik. Diese klingen oft nur wie ein unbewußter Grundton mit im stürmischen Gewoge seiner Gedanken und Gefühle, die bei ihm auf der Kanzel alle Kunstschranken durchbrechen und freie Bahn verlangen. Da zeigen sich bei ihm in lebendigem Wechsel alle Unterschiede freudiger Begeisterung, sittlicher Ergriffenheit, ehrlichen Unmutes, aber auch trauriger Niedergeschlagenheit, bisweilen geistiger Müdigkeit und physischer Ermattung. Gleichwohl hat Chrysostomus bei aller Leichtigkeit der Sprache, bei allem Reichtum stets verfügbarer Gedanken und Bilder sich nie auf sein bloßes Talent verlassen. Er fühlte sich zu tief durchdrungen von der sittlichen Pflicht eines Predigers, seinen Zuhörern nur das Beste in bester Form zu bieten, als daß er nicht auch durch Fleiß und gewissenhafte *Vorbereitung* sein Möglichstes getan hätte. Ausdrücklich verlangt Chrysostomus in seiner Schrift über das Priestertum von einem Prediger vor allem zwei Haupteigenschaften, *innere Unabhängigkeit gegenüber Lob und Tadel der Zuhörer, sowie jene Macht und Gewalt, die in der Redegewandtheit liegt.* Ja, er stellt sogar die Forderung auf, je redegewandter einer sei, umso mehr Fleiß und Eifer müsse er auf die Predigt verwenden. »Wenn jemand über große Redegewalt verfügt, und das trifft bei wenigen zu, so enthebt ihn auch das nicht von ständiger Mühe und Arbeit. Denn nachdem die Redekunst nicht angeboren sondern gelernt wird, so mag es einer zu noch so hoher Vollendung gebracht haben, er wird doch wieder herabsinken, sobald er nicht durch anhaltenden Fleiß und ständige Übung sein Können auf der Höhe hält. Daher müssen die Intelligenteren im Grunde sich mehr anstrengen, als die weniger Begabten.« (22)

Noch höher aber als Geist und Bildung stellte Chrysostomus jene sittlichen Charaktereigenschaften, ohne die ein geistiger Führer des Volkes nicht zu denken ist. Da stand ihm an oberster Stelle die innere persönliche Freiheit von Eitelkeit und Ehrgeiz, die den Prediger unabhängig macht von Lob und Tadel, unabhängig besonders gegenüber Menschengunst und Menschenungunst. Nicht als ob Chrysostomus damit Taktlosigkeiten und ungebildetes Benehmen auf der Kanzel hätte entschuldigen wollen; denn selten hat ein Prediger seinen Zuhörern so viele liebenswürdige Artigkeiten gesagt, wie er; nein, er verlangte nur, daß für den Prediger rein sachliche Gesichtspunkte maßgebend seien und das Persönliche so vollkommen als möglich

(22) De Sacerdotio 5, 2, 3, 5 (48, 673—75).

ausscheide. Darum hielt er einmal eine eigene Predigt über das Thema, daß es nicht erlaubt sei, beim Predigen nach der Gunst der Zuhörer zu streben. Darum scheute er sich selber nie, zu loben, wo es anging, und ernst zu tadeln, wo es notwendig war. Hatte er dann gesehen, daß sein Tadel Eindruck gemacht, so gab er auch gern wieder in der folgenden Predigt ein paar gute, besänftigende Worte. »Seid nicht böse,« meinte er einmal, »weil ich das letztemal so ernst gesprochen. Es ist ja im Grunde Paulus, der so redet. Und wenn wir etwas tadeln, so gilt alles auch uns selbst. Denn Gott hat ja gerade deswegen keine Engel, sondern Menschen als Priester und Lehrer des Evangeliums berufen, damit wir infolge der eigenen Erfahrung mit den Fehlenden mehr Milde und Nachsicht zeigten. Anderseits sind es nicht unsere eigenen, sondern Gottes Gesetze, die wir verkünden, und es steht nicht in unserem Belieben, von den einen zu reden und von den anderen zu schweigen. Wir sind die Wächter, die das Herannahen des Feindes beobachten sollen. So müssen wir auch den Zorn Gottes ankündigen, der über diejenigen hereinbricht, die sein Gesetz übertreten und keine Buße tun.« (23) So erfüllte der Prediger selbst seine Forderung, daß der Priester auf der Kanzel ein »*Briefbote des himmlischen Königs*« (24) sein müsse, der ernste und freudige Botschaft verkündet, ein *Arzt*, der nicht bloß schneiden und wehtun darf, sondern die Wunden auch verbinden und heilen muß, (25) das *Salz*, das nicht bloß beizt, sondern auch würzt, (26) weil eben der Priester, als geistlicher Vater seiner Gemeinde, nicht aus Ärger oder »Strafbedürfnis« tadeln dürfe, sondern lediglich aus heißem Verlangen nach ihrem Seelenheil (27) und im Bewußtsein der zukünftigen Rechenschaft. (28) Sein Grundsatz war: »*Ich will nicht Sünder strafen, sondern Kranke heilen.*« (29)

Chrysostomus hatte also auf der Kanzel ein von der gewöhnlichen Schul- und Kunstrhetorik himmelweit entferntes Ziel vor Augen. So erklärt es sich von selbst, warum er sich von den Regeln weltlicher Rhetorik im allgemeinen ziemlich unabhängig machte und auch von unserer modernen Abhandlungsmethode in drei Punkten kaum eine Spur aufweist. Gerade die Homilie als fortlaufende Schrifterklärung war auch dafür gar nicht geeignet, und außerdem hat sich Chrysostomus gegen die thematische, streng logisch aufbauende

(23) Non esse ad gratiam concionandum (50, 653 ff.).
(24) Hom. 44, 1 in Gen. (54, 406).
(25) In 10 millia talent. 2 (51, 19); Non esse ad gratiam conc. 1 (50, 653—54).
(26) Hom. 15, 7 in Matth. (57, 231—32).
(27) Hom. 24, 8 in Gen. (53, 216—17).
(28) Hom. 17, 7 in Matth. (57, 264).
(29) In s. Phocam mart. 1 (50, 699).

Entwicklung eines einzigen Hauptgedankens in einer Predigt bewußt und absichtlich ablehnend verhalten. Als ihn einst seine Zuhörer fragten, warum er denn oft in ein und derselben Predigt *über ganz verschiedene Dinge* spreche, verteidigte er sich und sagte, so, wie ein Arzt nicht alle Kranke mit der gleichen Medizin behandle, sondern jedem die verabreiche, die ihm am nützlichsten sei, so dürfe auch der Prediger nicht allen Zuhörern ein und dieselbe Medizin anbieten, sondern müsse mehrere bereitstellen, damit jeder mit einem passenden Heilmittel nach Hause gehen könne. »Darum rede ich jetzt über Habsucht und tadle gleich darauf das üppige Leben; dann greife ich die Unenthaltsamkeit an und lobe darnach das Almosengeben und ermuntere dazu und zu allen anderen guten Werken.« (30)

Manchmal läßt sich allerdings Chrysostomus auch einfach von der Strömung seiner Gedanken treiben, bis er sich plötzlich wieder auf sein Thema besinnt. In der zwölften Homilie zur Genesis spricht er zuerst vom Gehorsam der Elemente gegen das Wort des Schöpfers, kommt dann auf das Feuer zu sprechen, das die drei Jünglinge im Ofen zu Babylon verschonte, dann auf das Wasser, das die Ägypter ertränkte, setzt dem die Unbotmäßigkeit des Menschen entgegen und unterbricht sich dann plötzlich mit den Worten: »Aber jetzt weiß ich kaum mehr, wie wir durch den Strom der Rede bis hieher gelangt sind. Kehren wir zu unserem Thema zurück!« (31)

Ein andermal warf man Chrysostomus vor, er mache *zu lange Einleitungen* bei den Predigten. Da sagte er zu seinen Kritikern auf der Kanzel: »Ob man mir diesen Vorwurf mit Recht oder mit Unrecht macht, werdet ihr dann beurteilen können, wenn ihr zuvor gehört habt, was ich zu sagen habe. Zuerst muß ich meinen Freunden danken. Sie tadelten mich ja nicht aus Übelwollen, sondern aus Liebe. Denn wer alles ohne Unterschied lobt, das Gute wie das Fehlerhafte, der gibt damit keinen Beweis von Liebe, sondern täuscht nur und hält einen zum Besten. ... Auf einen Feind aber höre ich nicht, auch wenn er mich lobt. Und einem Freunde bleibe ich treu, auch wenn er mich tadelt. Denn »wer den Tadel haßt, ist ein Tor« (Prov. 12, 1). Nachdem sich dann Chrysostomus eine ganze Zeit lang über dieses Thema verbreitet hat, kommt er endlich (N. 3) zum eigentlichen Fragepunkt und sagt: »Jetzt wollte ich mich wegen der Länge meiner Einleitungen entschuldigen und habe darüber von neuem eine zu lange Einleitung gemacht... Warum tue ich das? Ich predige vor einer so großen Menschenmenge, vor verheirateten Männern und Hausvätern, die in täglicher Arbeit leben und in weltlichen Sorgen. Und nicht bloß das ist das Schlimme, daß sie nie

(30) Hom. 23, 1 in Jo. (59, 137—38).
(31) Hom. 12, 4 in Gen. (54, 102).

freie Zeit haben, sondern auch, daß wir sie nur *einmal wöchentlich* hierher bekommen. Darum möchte ich, daß sie meine Worte auch recht gut verstehen, und deshalb bemühe ich mich, ihnen durch die Einleitung die Predigt selbst klarer und verständlicher zu machen. Wer nicht zu arbeiten braucht, sondern Zeit hat, sich beständig mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen, der braucht keine Einleitung und keine Vorbereitung, der versteht das Gesagte leicht. Außerdem gibt es in dieser großen Menge solche, die jedesmal kommen und solche, die nicht oft kommen. Darum muß ich die einen loben und die anderen tadeln, damit die einen durch das Lob eifriger werden, die anderen infolge des Tadels ihre Lauigkeit aufgeben. Dazu habe ich noch einen dritten Grund. Bisweilen handelt es sich um ein weitläufiges Thema, das man unmöglich an einem Tag erledigen kann; vielmehr brauche ich dazu oft zwei, drei und vier Predigttage, um den Stoff zu erklären. Darum muß ich auch am zweiten Tag das Ende der ersten Predigt wiederholen, damit so ... die Erklärung verständlicher werde. Sonst ist der Zuhörer wie ein Mann, den man von allen Seiten verhüllt ins Theater führt, nachdem schon der Anfang vorüber« (das heißt er wird keinen Zusammenhang finden können). (32)

Es kam sogar vor, daß die guten Antiochener ein und dieselbe Predigt zu lang und zu kurz fanden. »Was soll ich heute tun?« fragte Chrysostomus einmal. »Wenn ich auf die große Menge der Anwesenden schaue, so fürchte ich mich, die Predigt in die Länge zu ziehen. Denke ich aber an euren großen Eifer, so scheue ich mich, den Unterricht abzukürzen. So weiß ich nicht, was ich tun soll. Einerseits möchte ich durch Kürze verhindern, daß ihr müde werdet, anderseits durch Ausführlichkeit euer Verlangen (nach Belehrung) befriedigen. Oft versuchte ich entweder das eine oder das andere, aber nie bin ich eurem Tadel entronnen. Wenn ich aufhörte, zu predigen, bevor das Thema zu Ende war, so beschwerten sich die Unersättlichen, die immerfort aus den göttlichen Quellen trinken möchten und nie genug bekommen, die glücklichen Seelen, die Hunger und Durst leiden nach der Gerechtigkeit. Wenn ich aber aus Furcht vor ihnen die Predigt in die Länge zog, so stellten mich wieder die Freunde der Kürze zur Rede und sagten, ich solle ihre Schwachheit schonen und mich kürzer fassen. So bin ich von beiden Seiten bedrängt. Was soll ich also tun? Wer nur einem Herrn zu dienen braucht, kann ihn leicht zufrieden stellen. Ich aber soll so vielen Herren dienen, als Menschen in der Kirche sind. Nicht als ob mir das lästig wäre! Im Gegenteil. Kein König kann so stolz sein auf Krone und

(32) Hom. 3, 1 de mutatione nominum (51, 131).

Purpur wie ich auf den Dienst, den ich eurer Liebe erweisen darf. Nur bitte ich um Nachsicht, wenn ich das Gastmahl nicht nach dem Geschmack jedes Einzelnen zuzurichten vermag. Ich mache euch also folgenden Vorschlag: Ihr, die ihr nie satt werden könnt und nach langen Predigten verlangt, seid ob der Schwäche eurer anderen Brüder zufrieden mit der gewöhnlichen Dauer der Predigten. Und ihr, die ihr weniger Ausdauer besitzet und kurze Predigten lieber habt, überwindet euch ein klein wenig zu Gunsten eurer unersättlichen Brüder. Traget einer des anderen Lasten und erfüllet so das Gesetz Christi.« (33)

Bisweilen traf es sich auch wirklich, daß Chrysostomus beim Predigen *kein Ende* finden konnte und weit über die gewöhnliche Zeit hinaus sprach. Dann beschwerten sich wohl manche bei ihm und sagten, das sei zu anstrengend und zu ermüdend, worauf ihnen Chrysostomus nicht ungern erwiderte, im Zirkus und im Theater blieben sie noch viel länger, ohne müde zu werden. (34)

Die Mehrzahl seiner *Zuhörer* zeigte aber gewöhnlich eine solche *Ausdauer* in seinen Predigten, daß Chrysostomus selber darüber staunte: »Ich hatte geglaubt, ihr würdet meine Predigten satt bekommen, weil ich immer so lang rede. Ich sehe aber, daß das Gegenteil der Fall ist, daß die Länge der Predigt bei euch nicht Überdruß, sondern nur das Verlangen nach mehr hervorrief. Nicht Übersättigung, sondern größere Freude. Es ist euch gegangen wie den Freunden des Weines bei weltlichen Gelagen: je mehr sie trinken, umso mehr bekommen sie Durst. Und je mehr ich euch den Wein der Lehre kredenze, umso stärker wird euer Verlangen darnach, umso größer euer Durst, umso heftiger eure Begierde. Darum höre ich auch nicht auf, ... diese Gastgeber nachzuahmen und euch einen recht reichbesetzten Tisch und Krüge vollgefüllt mit dem Wein der Lehre vorzusetzen. Denn ich sehe, wenn ihr alles ausgetrunken habt, geht ihr trotzdem noch durstig nach Hause. Das habe ich zwar schon immer beobachtet, besonders aber am vergangenen Sonntag, ... als ich darüber predigte, daß man sich nicht gegenseitig Übles nachreden, sondern lieber an die eigenen Fehler denken soll ... (35) Damals habt ihr ein ganz unersättliches Verlangen an den Tag gelegt. Als meine Predigt sich ziemlich uferlos in die Länge zog, wie nie zuvor, da hatten viele geglaubt, euer Eifer würde ob der Länge der Rede erkalten. Aber das Gegenteil traf ein: euer Herz wurde nur noch wärmer und euer Verlangen

(33) Hom. 2, 1 de mutatione nominum (51, 123 ff.).
(34) Hom. 6, 1 in Gen. (54, 54 f.); Hom. 5, 9 adv. Judaeos (48, 897); Hom. in 10 mill. talent. (51, 17—30).
(35) Vgl. De prophetarum obscuritate 2, 7 ff. (50, 185 ff.).

heißer. Woran erkannte ich das? Daran, daß euer Beifall gegen Ende der Rede viel stärker wurde und eure Zurufe viel lauter. Es ging da wie bei einem Feuerbrand. Im Anfang ist das Feuer nur klein; wenn aber einmal alles Holz vom Feuer erfaßt ist, schlägt die Flamme zu großer Höhe empor. So war es auch bei uns. Im Anfang war diese Versammlung nicht sonderlich bewegt. Als aber die Rede sich in die Länge zog und den ganzen Stoff erfaßte und das Holz der Belehrung in immer größerer Menge dazukam, da, ja da brannte euer Verlangen, mitzuhören, zu heller Flamme empor und brach euer Beifall viel stärker hervor. So kam es, daß ich dann viel länger predigte, als ich ursprünglich wollte. Oder eigentlich habe ich nie zu lange gepredigt; denn die Güte der Predigt soll man nicht nach der Länge der Rede bemessen, sondern nach dem Verhalten der Zuhörer. Wenn die Zuhörer sich langweilen, so mag die Predigt noch so kurz sein, es ist doch ein Zeichen, daß der Redner ihnen lästig fällt. Sind aber die Zuhörer warm, geweckt und nüchtern, dann mag er noch so lange reden, er wird ihr Verlangen doch nicht sättigen.«

»Freilich gibt es unter einer solchen Menschenmenge auch solche, die schwach sind und einer langen Predigt nicht folgen können. Die sollen so lange zuhören, als sie können, und dann nach Hause gehen, damit nicht die anderen gehindert werden, noch länger zuzuhören. Wenn auch du schon satt bist, dein Bruder hat noch Hunger; wenn du schon genug getrunken, er dürstet noch immer.« Nach dieser hübschen Einleitung spricht Chrysostomus wohl noch eine Stunde lang über das Thema, das allerdings zur Ausführlichkeit besonders einlud, daß nämlich die Welt nicht von Dämonen regiert werde. (36)

Auch hierin weicht Chrysostomus von den gewöhnlichen Regeln ab, daß er sich nicht scheut, über ein und dasselbe Thema immer und immer wieder zu reden. So sprach er in den berühmten zwanzig Säulen-Homilien vom Jahre 387 wenigstens zwanzigmal nacheinander über das leichtfertige Fluchen und Schwören. Diese Wiederholungen, die übrigens immer wieder neue Gedanken und Bilder brachten, rechtfertigte er einmal in einer Predigt gegen die Arianer. »Wie ein Kleid,« sagte er, »das nur einmal in den Farbstoff getaucht wird, seine Farbe leicht verliert, wenn es aber oft und anhaltend gefärbt wird, die Frische der Farbe unversehrt bewahrt, so ist es auch mit unseren Seelen. Darum muß ich auch jetzt wieder vom Gebet beim Gottesdienst reden, obwohl ich hierüber schon oft gesprochen habe.« (37)

(36) Daemones non gubernare mundum 1 (49, 243—46). Vgl. Hom. 28, 1 in Gen. (53, 252); Hom. 6, 1 de poenitentia (49, 305).

(37) Hom. 7, 7 contra Anomoeos (48, 766).

In den neunzig Predigten zum Matthäusevangelium kommt Chrysostomus gegen vierzigmal allein auf das Almosen zu sprechen, etwa dreizehnmal redet er von der Armut, über dreißigmal gegen die Habsucht und noch an die zwanzigmal gegen den ungerecht erworbenen oder ungerecht gebrauchten Reichtum; im ganzen also in neunzig Predigten mehr als hundertmal über das soziale Thema: Armut und Reichtum.

Daß dies etwas häufig war, fühlte er selber, denn er sagte: »Vielleicht wird jemand einwenden: Tag für Tag predigst du uns über das Almosen und die Nächstenliebe. Allerdings, und ich werde auch immer wieder darüber sprechen. Denn wenn ihr auch in dieser Tugend vollkommen wäret, so dürfte ich dennoch nicht aufhören, um euch nicht nachlässig zu machen. Wenn ihr es aber wirklich wäret, hätte ich wohl einige Zeit damit aufgehört. Da ihr es aber nicht einmal mittelmäßig seid, so dürfet ihr nicht mir, sondern müßt euch selbst jene Worte entgegenhalten. Mit eurem Vorwurf machet ihr es nämlich wie ein Kind, das den Buchstaben A immer wieder zu hören bekommt, weil es ihn nicht lernt und nun dem Lehrer Vorwürfe macht, daß er ununterbrochen und unablässig das Gleiche sage. Oder ist vielleicht jemand durch meine Reden zum Almosengeben geneigter geworden? Hat jemand sein Geld oder auch nur die Hälfte seines Vermögens hingegeben? oder etwa ein Drittel? Niemand. Ist es also nicht widersinnig, wenn man will, daß wir zu lehren aufhören, wo ihr noch nichts gelernt habt? Gerade das Gegenteil müßte geschehen. Wollten auch wir aufhören, so müßtet ihr uns abhalten und sagen: Wir haben das Almosengeben noch nicht gelernt, und ihr lasset ab, es in Erinnerung zu bringen? Wenn jemand ein Augenleiden hätte und ich ein Arzt wäre und mit Pflastern, Salben und sonstiger Behandlung plötzlich aufhörte, weil ich damit keinen besonderen Erfolg erzielte, würde man nicht in meine Wohnung kommen, mich heftig tadeln und großer Leichtfertigkeit zeihen, weil ich mich zurückgezogen hätte, obschon die Krankheit noch nicht behoben sei? Und wollte ich auf diesen Vorwurf hin erklären, ich hätte ja Pflaster und Salben angewendet, würde man sich damit zufrieden geben? Durchaus nicht, man würde vielmehr alsbald erwidern: Was nützt das, wenn ich noch immer leide? So muß man auch betreffs der Seele urteilen. Wie, wenn es mir nicht gelungen wäre, eine gelähmte und verkrüppelte Hand trotz vieler Umschläge beweglich zu machen, bekäme ich nicht dasselbe zu hören? Aber auch in unserem Falle gilt es, eine verkrüppelte und verdorrte Hand zu erweichen; daher werden wir nicht ablassen, bis wir sie schließlich doch gerade strecken. Daß doch auch ihr von nichts anderem reden möchtet, daheim und auf dem Markte, bei Tisch

und in der Nacht im Traume! Wäre das nämlich tagsüber unsere stete Sorge, so würden wir uns auch im Traume damit beschäftigen.« (38)

Wenn auch Chrysostomus sich außerordentlich leicht tat im Reden und sich häufig der Eingebung des Augenblicks überließ, so finden sich bei ihm doch auch eine Anzahl *gutdisponierter Predigten.* Ein wahres Musterbeispiel klarer Disposition und zugleich hervorragender Parabelerklärung sind die vier (ersten) Homilien über die Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus. Es ist ganz erstaunlich, wieviel Chrysostomus aus jedem Satze seines Textes herauszubekommen weiß, wie reichhaltig seine Gedanken, Beispiele, Anregungen sind, wie natürlich und logisch fortschreitend die Entwicklung der einzelnen Themata vorgeführt wird. (39)

Im allgemeinen wahrt sich aber Chrysostomus in der Behandlung seiner Themen, vor allem in der Erklärung der Heiligen Schrift, die denkbar größte Freiheit und Unabhängigkeit von schulmäßiger Rhetorik. Immer steht ihm der Gedanke höher als das Wort, gilt ihm der Inhalt mehr als die Form, und sein einziges Ziel ist der seelische und religiöse Nutzen seiner Zuhörer. Diesem Gesichtspunkt opfert er jede äußere formale Rücksicht. Dadurch unterscheidet er sich von seinem ehemaligen Lehrmeister LIBANIUS und hebt sich zugleich über diesen hinaus. Libanius ist der typische Kunstredner, Chrysostomus ist Katechet, er bleibt auf der Kanzel in erster Linie Priester und Seelsorger.

Darum hat auch Chrysostomus in seinen Predigten stets die Gesamtheit der Gemeinde im Auge. Von einem einseitigen Kult der »akademisch Gebildeten« und der »besseren Stände« ist er vollkommen frei. »In der Kirche dulde ich keine törichte Standeseitelkeit, sondern predige für alle gemeinsam. Denn derjenige, der alle berufen hat, wollte nicht, daß der eine sich etwas einbilde, während der andere gering geschätzt wird.« (40)

Es kam vor, daß Chrysostomus vollkommen *unvorbereitet* die Kanzel besteigen mußte. Als Musterbeispiel einer wenig oder gar nicht vorbereiteten und dazu durch die Unruhe und Aufregung der Zuhörer erschwerten Predigt können wir jene betrachten, die er unmittelbar nach einem Erdbeben gehalten hat. (41) Da beginnt Chrysostomus zuerst mit dem Erdbeben, spricht dann vom Nutzen des Predigens, kommt wieder zurück auf das Erdbeben, beginnt

(38) Hom. 88, 3 in Matth. (58, 779). Vgl. Hom. 9, 1 und 24, 3 in Hebr. (63, 75—76 und 171—72).

(39) 48, 963 ff. — Vgl. Hom. 1 ad pop. Ant. (49, 15 ff.); Hom. 1 in: Salutate Priscillam et Aquilam (51, 187—196).

(40) In Ps. 48, 2 (55, 224).

(41) Hom. in terrae motum (48, 1027).

die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus, die vermutlich das Hauptthema hätte bilden sollen und muß dabei die Zuhörer bitten, ihn nicht zu unterbrechen, sondern bis ans Ende anzuhören. Dann kommt er auf die Sündflut zu sprechen, kehrt zurück zum armen Lazarus und ist noch fünfmal genötigt, seine Zuhörer um Aufmerksamkeit und Ruhe zu bitten. Zuletzt schließt er mit einer Erklärung der Frage, warum es den Guten oft so schlecht und den Schlechten oft so gut gehe. Noch andere Beispiele von mehr oder weniger ausgesprochenen Stegreifpredigten sind uns erhalten in der Predigt über das Almosen, (42) über den Teufel als Versucher, (43) über die Worte Christi: Der Sohn tut nichts aus sich selbst. (44)

Manchmal unterbricht sich auch Chrysostomus plötzlich mitten in der Predigt, um einige ganz unvorgesehene Bemerkungen dazwischen zu streuen. Eines Tages in der Fastenzeit predigte er gegen Abend über die Schöpfungsgeschichte. Bald wird es zu dunkel in der Kirche. Der Sakristan fängt an, die Lichter anzuzünden. Flugs drehen sich die leichten Köpfe herum, um dem Mesner bei der Arbeit zuzuschauen. »Aber, ruft Chrysostomus dazwischen, so paßt doch auf und laßt euren Leichtsinn fahren! Ich rede euch von der Heiligen Schrift und ihr wendet eure Augen von mir weg und schaut nach den Lampen und dem, der sie anzündet. Welch ein Leichtsinn, uns stehen zu lassen und eure Aufmerksamkeit diesem zuzuwenden! Auch ich will ja ein Feuer anzünden, das Feuer, das der Heiligen Schrift entspringt, und auch auf unserer Zunge brennt eine Lampe, die Lampe der (göttlichen) Lehre. Dieses Licht ist wichtiger und nützlicher als jenes.« (45)

Bei der Leichtigkeit und Sicherheit, mit der Chrysostomus auf der Kanzel seinen augenblicklichen Eingebungen und Stimmungen sich anvertrauen konnte, gab es auch gelegentlich Anlaß zu unfreiwilligem Humor. Redete er da eines Tages den Männern zu, sie sollten auch ein wenig Geduld haben mit den weiblichen Schwächen ihrer Frauen, wenn diese sich gern putzen und schminken und sollten deren Fehler lieber durch Sanftmut als durch Strenge oder Grobheit zu heilen versuchen. Dabei redete er sich aber unvermerkt in einen solchen Eifer gegen die putz- und schminksüchtigen Frauen hinein, daß er plötzlich innehielt und sagte: »Jetzt weiß ich aber nicht, wie meine Rede auf einmal auf diese Dinge abschweifte und wie es kam, daß ich andere zur Sanftmut ermahne und dabei mich selber in Zorn hinein rede!

(42) 51, 261.
(43) 49, 257.
(44) 56, 247. Vgl. Hom. in: Ego Dominus 3 (56, 146).
(45) Sermo 4, 3 in Gen. (54, 597).

Laßt uns also wieder sanftmütigere Töne anschlagen, ... um so die gewünschte Besserung zu erzielen!« (46)

Wenn aber auch Chrysostomus nur ausnahmsweise ganz aus dem Stegreif predigte, das eine darf mit Sicherheit behauptet werden: Seine Vorbereitung bestand *nie* darin, daß er eine Predigt *auswendig* lernte. Bei der Häufigkeit, mit der er sprechen mußte, und der Leichtigkeit mit der er sprach, wäre es ihm wohl leichter gefallen, zehn Predigten frei zu halten, als eine einzige wörtlich auswendig zu lernen. Wenn also wirkliche oder angebliche Chrysostomuspredigten bisweilen lange wörtliche Übereinstimmungen aufweisen, so ist immer die Annahme berechtigt, daß es sich viel eher um die Flickarbeit eines späteren Abschreibers, als um eine Selbstwiederholung handelt. Doppeltexte sind aber auch dadurch entstanden, daß des Chrysostomus Predigten zuerst von Stenographen aufgenommen und verbreitet, später aber von ihm gleichsam in offizieller Textgestalt herausgegeben wurden. Das bemerkenswerteste Beispiel solcher Doppelausgaben dürften wohl die ersten acht Predigten zur Genesis sein, die mit den ersten Homilien zur Genesis vielfach wörtlich übereinstimmen. (47) Die bisher allgemein geteilte Meinung ging dahin, daß Chrysostomus beide Predigtserien gehalten habe, und zwar beide in Antiochien. Nun ergibt sich aber aus der bereits genannten Episode vom Lampenanzünden, sowie aus der Erwähnung der Anwesenheit des Bischofs Flavian und der Bemerkung, daß das Wetter zu Beginn der Predigt dunkel und düster sei, daß diese sogenannten Sermones tatsächlich so überliefert sind, wie sie wirklich gehalten und von Stenographen nachgeschrieben wurden. Denn Chrysostomus konnte ja vor seiner Predigt nicht wissen, ob der Patriarch derselben anwohnen werde, wie bei ihrem Beginn das Wetter sein werde und daß seine Zuhörer ihre Köpfe herumdrehen würden. Tatsächlich fehlen diese homiletischen »Momentaufnahmen« in den Homilien des Gesamtkommentars. Auch müssen die Sermones schon sehr früh selbständig im Umlauf gewesen sein, denn bereits Augustinus zitiert eine Stelle aus der Genesiserklärung des Chrysostomus und zwar nach dem Wortlaut der Sermones. (48) Anderseits ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß Chrysostomus vor der gleichen Zuhörerschaft Predigten gehalten habe, die sich ganze Strecken weit wörtlich mit solchen decken, die er früher

(46) Hom. 30, 6 in Matth. (57, 369).

(47) Die acht Sermones stehen: 54, 581 ff.; die Homilien: 53, 22a ff. — Baur, Chrysostomus in Genesim = Theol. Quartalschr. 108 (1927) 221—232. — Vgl. Hom. in 10 millia talent. (51, 17) und Hom. in: Scimus autem (51, 165). Der Artikel von A. Wickenhauser, Kleine Beiträge n. LVI kam mir leider erst später zu Gesicht.

(48) Contra Julianum I. VI n. 25 (PL 44, 657).

über den gleichen Gegenstand gehalten und die ohnehin längst in allen Buchläden zu kaufen waren. Daher darf man den Schluß ziehen, daß die Genesishomilien in ihrer vorliegenden Textgestalt nicht gepredigt sondern nur geschrieben wurden zum Zweck der Veröffentlichung und zwar absichtlich in Homilienform. (49)

Das eine ist sicher, daß Chrysostomus immer vollkommen frei sprach. Georg Alexandrinus weiß sogar zu berichten: Als Chrysostomus seine Predigttätigkeit begann, seien die Zuhörer am meisten darüber erstaunt gewesen, daß er nie weder ein Blatt noch ein Buch in der Hand gehabt, sondern *ganz frei* zu ihnen gesprochen habe. Und er fügte noch die etwas boshafte Bemerkung hinzu: So etwas hätten die Antiochener noch bei keinem ihrer Geistlichen erlebt! (50)

So wenig sich Chrysostomus in der Predigt für gewöhnlich an eine fest disponierte thematische Behandlung binden wollte, so wenig scheint er durch ein vorgeschriebenes *Zeitmaß* beengt gewesen zu sein. Wie lange seine Predigten dauerten, läßt sich einigermaßen nach seiner eigenen Angabe bemessen. In der Predigt: »Von der Freude in der Trübsal,« (51) bittet Chrysostomus seine Zuhörer sie sollten nur »eine kurze Stunde« aushalten. Diese Predigt ist aber in der Ausgabe von Migne achteinhalb Kolonnen lang und dürfte ungefähr vierzig Minuten gedauert haben. Es gibt aber auch Predigten die nur eine bis drei Kolonnen lang sind, also höchstens fünf oder zehn Minuten Predigten gewesen sein können (52) und wieder solche, die sich bis zu 21 Kolonnen hinziehen, was einer Dauer von wenigstens eineinhalb Stunden entspricht. Es kam aber auch vor, daß dem Redner im Laufe der Predigt vor Heiserkeit die Stimme versagte. (53)

Wie oft nun Chrysostomus tatsächlich gepredigt hat, läßt sich nicht so einfach hin entscheiden. Im allgemeinen wurde wohl bei jedem eucharistischen Gottesdienst gepredigt, also sicher *jeden Sonn- und Feiertag*. (54) In der

(49) In ähnlicher Weise mögen auch die anderen Predigten mit doppelter Textform entstanden sein, z. B. De proditione Judae (49, 373—392); De cruce et latrone (49, 399—418).

(50) Vita Chrysostomi Kp. 17 (Savile 8, 179).

(51) N. 1 (51, 157).

(52) Hom. 9 de poenitentia (49, 343); Hom. 2 und 3 in Macchabaeos (50, 623); Hom. in quatriduanum Lazarum (50, 651) u. a. Besonders kurz waren auch die Predigten in den Martyrien außerhalb der Stadt, weil da der Weg hin und zurück schon viel Zeit in Anspruch nahm. Vgl. De S. Meletio (50, 515); In S. Lucianum (ebd. 519); De S. Babyla (ebd. 527).

(53) Hom. 6, 1 adv. Judaeos (48, 903).

(54) Sermo 4, 1 de Anna (54, 660): Wir versammeln uns hier *einmal* in der Woche und nicht einmal diesen Tag wollt ihr euch frei halten von weltlichen Geschäften! — Hom. 4, 2 in Princ. Actor. (51, 100): Ich komme mit euch *einmal* in der Woche zusammen, oder auch oft *zweimal*. — Vgl. Hom. De mutatione nominum 3, 3 (51, 136).

Fastenzeit predigte man *täglich*, (55) ebenso in der *Osterwoche*. (56) Einmal bat auch Chrysostomus seine Zuhörer, sie möchten doch wenigstens zweimal in der Woche die Predigt anhören. (57) Wohl nur ganz ausnahmsweise hat er auch zweimal im Tage gepredigt, (58) was übrigens auch von Basilius dem Großen bekannt ist. (59) — Tatsache ist indes, daß Chrysostomus nicht der einzige war, der in Antiochien predigte. Fürs erste hat auch Patriarch Flavian gepredigt. (60) Dann wurden gewöhnlich auch auswärtige Bischöfe, die gerade in Antiochien weilten, eingeladen, zum Volke zu sprechen. (61) Endlich waren sicherlich auch die anderen Presbyter der Kathedrale nicht einfachhin vom Predigtamte ausgeschlossen, zumal der Patriarch Flavian schon hoch in Jahren stand und Chrysostomus häufig krank war. (62)

So erklärt sich wohl am besten, daß aus den zwölf Priesterjahren des Chrysostomus nur zwei Osterpredigten, (63) zwei Pfingstpredigten, (64) drei (oder vier) Makkabäerpredigten, (65) eine Weihnachtspredigt (66) und zu manchen Märtyrerfesten nur je eine Predigt erhalten sind. (67) Allerdings ist es richtig, daß Chrysostomus auch predigte, ohne daß eine schriftliche Aufzeichnung die Predigt erhalten hätte. (68) Aber auch von der bisher allgemein festgehaltenen Meinung wird man abgehen müssen, daß die großen Homilienserien zu einzelnen Büchern des Alten Testamentes, zu zwei Evangelien und zu den Briefen Pauli, lauter wirklich gehaltene Predigten darstellen, obwohl sie fast alle in Homilienform geschrieben sind.

(55) Hom. 6, 1; 7, 1; 11, 3 in Gen. (54, 54, 61, 94). — Siehe E. Schwartz, Ostertafeln 170—1.

(56) In resurrectionem 5 (50, 440): Darum werdet ihr *täglich* unterrichtet; darum feiern wir *sieben* Tage nacheinander Gottesdienst.

(57) In Ps. 48, 2 (55, 501); Hom. 25, 1 in Jo. (59, 147).

(58) Hom. 2, 1 de diabolo tent. (49, 257).

(59) Hom. 3, 1; 7, 6 und 8, 8 in Hexaëmeron (PG 29, 53, 164, 185—88). — Bardenhewer 3, 148.

(60) F. Cavallera, Le schisme 15 ff.; ders., S. Eustathii ep. Ant. Homilia christologica 101 ff.

(61) De incomprehensibili 2, 1 (48, 709); Sermo 8, 1 in Genesim (54, 616); In laudem Diodori 1 (52, 761).

Vgl. Die syrische *Didaskalia* Kp. 12: Wenn ein Bischof aus einer anderen Gemeinde kommt, so ... sage zu ihm, er möge an dein Volk eine Ansprache halten (ed. Achelis-Flemming = T. u. U. NF. 10, 2 (1904) 69).

(62) Siehe Note 81 dieses Kapitels.

(63) 50, 417ter—442.

(64) 50, 453—470.

(65) 50, 617—626.

(66) 49, 351—362.

(67) So z. B. je eine auf Meletius (50, 515), auf Lukian (50, 519), Babylas (50, 527), Juventin und Maximin (50, 571) u. a.

Die tatsächlich gehaltenen Einzelpredigten verraten sich nämlich zumeist dadurch, daß wir aus ihnen eine Menge interessanter Züge aus dem wirklichen Leben erfahren: So z. B. ob die Predigt gut oder schlecht besucht war, (69) ob gerade düstere Wolken am Himmel standen, (70) ob es am Predigttage heiß, regnerisch oder schmutzig war, (71) ob sich die Zuhörer in der Kirche stießen, drängten und auf die Füße traten, (72) ob Taschendiebe umgingen, (73) ob die Leute Beifall klatschten oder ihn mit Zurufen unterbrachen, (74) ob sie sich müde oder unruhig zeigten, (75) ob der Bischof bei der Predigt zugegen war, (76) ob gerade Pferderennen im Zirkus oder Festspiele im Daphnehain stattfanden, (77) und vieles andere. Auf Grund solcher Anzeichen kann man feststellen, daß von den wirklich gehaltenen Einzelpredigten wenigstens dreißig ins erste Priester- und Predigtjahr des Chrysostomus fallen. Desgleichen lassen sich noch solche für die nächstfolgenden Predigtjahre bestimmen. (78) Von all dem ist in den großen Homilienkommentaren nichts oder kaum soviel zu bemerken, daß der Schein der Wirklichkeit gewahrt bleibt, so daß man von einer ganzen Anzahl derselben nicht einmal mit Sicherheit sagen kann, wo und wann sie verfaßt sind. Und kein unbedingt sicheres Anzeichen spricht dafür, daß all den großen Homilienkommentaren, ähnlich wie der Genesiserklärung, auch wirklich gehaltene Predigtvorträge zu Grunde liegen. (79) So kommt man zu dem überraschenden Schluß, daß Chrysostomus, aufs Ganze gesehen, mehr geschrieben als gepredigt haben muß. (80)

Es wäre an sich denkbar, daß Chrysostomus, um Fehlern und Indiskretionen der Schnellschreiber zu entgehen, die Veröffentlichung seiner Schriftkom-

(68) Verlorene Homilien s. In Ps. 92, 1 (55, 428).

(69) Hom. 12, 1 contra Anomoeos (48, 801—802); In: Vidi Dominum 1, 1 (56, 97); Hom. 4, 1 de Anna (54, 660).

(70) Sermo 8, 1 in Genesim (54, 616).

(71) Quod frequenter conveniendum sit 1 (63, 461).

(72) Hom. 3, 7 de incomprehensibili (48, 727).

(73) Hom. 4, 6 de incomprehensibili (48, 735).

(74) Sermo 6, 4—8 und 7, 3 de Lazaro (48, 1032 und 1048).

(75) In Ps. 8, 1 (55, 106).

(76) Sermo 8, 1 in Genesim (54, 616).

(77) Vgl. Kp. 20.

(78) Siehe die scharfsinnigen Ausführungen von E. SCHWARTZ, Ostertafeln 171—79. — G. RAUSCHEN, Jahrbücher 495—522. — J. PARGOIRE, Les homélies de St. Jean Chrysostome en Juillet 399 = Echos d'Orient 3 (1899—1900) 151—162.

(79) Insofern bedarf auch BARDENHEWER 3, 330 einer Richtigstellung, der im Gegenteil meinte, Chrysostomus werde nur wenige Vorträge eigenhändig niedergeschrieben haben.

(80) Diese Frage verdient noch eine eingehende Spezialuntersuchung.

mentare nach den ersten Erfahrungen selber in die Hand genommen hätte. Wahrscheinlicher aber ist eine zweite Erklärung, daß ihn nämlich das Predigen überhaupt ziemlich angestrengt haben muß. Wenigstens zwölfmal spricht oder schreibt er davon, daß er krank oder unwohl gewesen sei oder gerade von einer Erholung auf dem Lande zurückkomme. (81)

Umso erstaunlicher ist es, daß Chrysostomus gleichwohl der hervorragendste Prediger nicht bloß in Antiochien sondern im ganzen römischen Reiche geworden ist. Seine Beredsamkeit wirkt eben vor allem durch die wunderbare Symmetrie und Harmonie der Sprache, großartigen Farbenreichtum und anschauliche Plastik der Bilder und Vergleiche, blendende Wirkung in der Gegenüberstellung von Gegensätzen, prachtvolle Steigerungen, vor allem aber durch eine oft hinreißende und mitreißende Fülle von Gedanken, Bildern und Stimmungen, eine reiche, bisweilen kühne und selbst gewagte Phantasie, hervorragendes Gedächtnis und eine glänzende Leichtigkeit des Ausdrucks. Vor allem aber schwebt Chrysostomus nie in den Wolken, sondern steht immer auf dem Boden der Wirklichkeit und spricht aus der Fülle praktischer Lebenserfahrung heraus. Die technischen Mittel der Rhetorik beherrscht er vollkommen, aber nicht als Frucht mühseligen Lernens; sie fließen ihm vielmehr ganz leicht und natürlich und in künstlerischer Vollendung zu. Die »Kunst« hat bei ihm ein vollkommen natürliches Gesicht erhalten. Der rhythmische Fluß der Sprache erscheint manchmal wie ungezwungene Poesie. Zwar wird er in seinen Ausdrücken gelegentlich herb und derb, und kommt ausnahmsweise hart an die Grenze des guten Geschmackes; in der Regel aber zeigt seine Sprache die vornehme Eleganz des feingebildeten Griechen und den ansprechenden Ton eines edlen Charakters. Aber nie erhält die Ornamentik der Sprache die Oberhand über die Architektur der Gedanken.

In dieser Hinsicht steht die schulmeisterliche Kunstrhetorik des Libanius weit hinter der des Chrysostomus zurück. »Libanius, urteilt P. Maas, verversteht sich auf die Rhetorik meisterlich ... aber er überrascht nie, er reißt nie fort, er ist kurzatmig. Johannes dagegen ist ein Redner von Gottes Gnaden, er spricht mühelos, kommt sofort in Schwung und läßt sich von seinen eigenen Worten weitertreiben. Am liebsten improvisiert er, was Libanius

(81) Ad Stagirium 1, 1 (47, 425); Hom. 6, 1 adv. Judaeos (48, 903); de diabolo tent. 2, 1 (49, 257); Hom. 19, 1 ad pop. Ant. (49, 187); Hom. post terrae motum 1 (50, 713); de poenitentia 1, 1 und 8, 1 (49, 277 und 335); Hom. in: Hoc scitote 1 und 7 (56, 271 und 278); In parabolam 10 mill. talent. 1 (51, 17); In Rom. 8, 25 (51, 165); Hom. 8, 2 ad Eph. (62, 57); In s. Bassum 1 (50, 719); Post regressum ex Asia (52, 421).

nirgends zu tun scheint. Johannes ist stets einfach und klar, der moralischen Tendenz ist alles andere untergeordnet.» (82)

Selbst die Reden eines Basilius, eines Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa sind in viel höherem Maße Erzeugnisse des Fleißes und der Kunst und atmen weit mehr den rhetorischen Geschmack der Griechen des vierten Jahrhunderts. Es wäre fast unmöglich, sie auf einer modernen Kanzel wörtlich zu wiederholen. Chrysostomus dagegen bietet sich selbst so natürlich und einfach, wie er selbst ist. Darum könnte man seine Predigten zum großen Teil auch heute noch ebenso gut halten, wie dazumal, ohne bei manchen auch nur ein Wort zu ändern.

Daß ihm als Redner unter den griechischen Kirchenlehrern unbedingt der Primat zukommt, haben schon die griechischen Zeitgenossen anerkannt. Der heilige Nilus nannte ihn »den Goldstrom«, den Gott der Kirche geschenkt. (83) Und Isidor von Pelusium schreibt: »Wer wäre nicht entzückt von seinen Schriften? Wer dankte nicht der Vorsehung für die Gnade, nach ihm geboren zu sein, um die göttlichen Akzente dieser Lyra zu kosten, mit der er nicht, wie Orpheus, Tiere, sondern Menschen besänftigte!« (84) Theodor der Studite wollte an einem Ostertage seinen Mönchen eine Osterpredigt von Chrysostomus vorlesen und sagte zur Einleitung: »Wer kann da in geziemender Weise die Gnade dieses herrlichen Festes besingen, wer könnte mit seinem Lobpreis der Macht dieses erhabenen Geheimnisses ganz gerecht werden? Wer anders wenn nicht unser goldener Vater Johannes, der wohlklingende und stimmgeweihte Herold, dieses hellste und glänzendste Licht des Erdkreises, der wahrhafte Hirt und Lehrer, der erfahrenste und bewährteste Seelenarzt, der es so gut versteht, die Sünder zu bekehren, dessen goldströmende Redewogen selbst den Nilstrom übertreffen, der goldene, der goldsprachige Goldmund Chrysostomus? Er soll uns die Größe des Geheimnisses rühmen, loben und preisen ... denn er ist sprachgewandt, er ist das volltönende Sprachrohr des Heiligen Geistes.« (85)

(82) Zu den Beziehungen etc. l. c. 1124—25. — Maas wirft Chrysostomus vor, er habe kein Verständnis für die Kunst des Libanius besessen. Aber doch wohl nur, weil eben diese »Kunst« auf einer christlichen Kanzel nicht an ihrem Platze gewesen wäre.

(83) Epistola 1, 183 ad Valerium (79, 296 B); vgl. epist. 2, 265 und 3, 279 ad Arcadium (79, 336 und 521).

(84) Epistola 4, 224 ad Heraclium (78, 1317 und 1320). — E. Bouvy, S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse = Echos d'Orient 1 (1897—98) 190—201).

(85) 99, 709 ff. Die auf diese Einleitung folgende Osterrede hat leider den Fehler, nicht echt zu sein und war darum keine gute Probe aufs Exempel! Doch hat Theodor sicher aus dem Gesamteindruck seiner Kenntnis der Chrysostomuswerke heraus gesprochen. — Vgl. 59, 721.

Aber auch moderne Menschen können sich dem Reiz des Chrysostomuswortes nicht entziehen. So schreibt CHRIST-STÄHLIN in der Geschichte der »Griechischen Literatur«: (86) »Chrysostomus ragt unter seinen Zeitgenossen als eine edle, sittenreine Persönlichkeit hervor ... Aber dieser edle Mensch ist zugleich der sprachgewaltigste Redner, den die griechische Kirche hervorgebracht hat. Bei ihm geht die rhetorische Bildung nicht nebenher, wie bei manchen seiner christlichen Zeitgenossen, sondern die Kunst ist bei ihm verbunden mit einer hohen, natürlichen Begabung, ja sie ist für ihn zur Natur geworden. Man hat seine rhetorische Bildung vielleicht unterschätzt, weil sie sich nicht unbescheiden in den Vordergrund drängt. Es kommt ihm eben nicht darauf an, mit seinen Worten oder Perioden zu glänzen, weil er wirklich etwas zu sagen hat. Alle Kunst, der Glanz der attischen Sprache, die er meisterhaft beherrscht, der Reichtum an Gleichnissen und packenden Bildern, alles soll nur dem einen Zwecke dienen, die sittlichen Kräfte des Christentums für die Hörer wirksam werden zu lassen.«

In ganz ausgezeichneter, Licht und Schatten gut verteilender Weise beurteilt der Franzose A. CROISET (87) die Redegabe des heiligen Chrysostomus: »Der Eindruck, den die Beredsamkeit des Chrysostomus am Ende hinterläßt, ist mehr der einer bewunderungswerten Improvisation, als einer vollendeten Kunst. Sein Stil ist klar, lebendig, fein und farbenreich, elegant, bilderreich und anziehend, hat aber eine Neigung zur Weitschweifigkeit ... Er beherrscht den ganzen Reichtum seiner Sprache, aber verschwendet ihn auch und seine Überfülle ist nicht ohne Eintönigkeit ... Selten entdeckt man in seinen Ausführungen eine wohlüberlegte Disposition. Er ist nicht konfus, weil sein Geist von Natur aus klar und seine Gedanken geordnet sind. Aber die Ordnung mit der er sich begnügt, liegt nur an der Oberfläche und verträgt sich mit einem äußersten Maß von Freiheit im einzelnen. Er behandelt oft in ein und derselben Rede Gedanken, die gar keine sichtbare Beziehung zueinander haben und wenn er sie auch nicht vermengt, so gibt er sich doch auch keine Mühe sie innerlich miteinander zu verbinden. Dieses Sichgehenlassen, das sich oft dem Unterhaltungston nähert, entbehrt nicht des Reizes; es ist ein liebenswürdiger Fehler bei einem Manne, der immer etwas Interessantes zu sagen hat, aber immerhin es ist ein Fehler. Die Rede verliert dabei an Kraft, weil sie nicht auf ein einziges Ziel lossteuert ... Diese Fehler brauchen wir nicht sonderlich zu bedauern. Hätte sich Chrysostomus etwas ängstlicher an die Regeln der Kunst gehalten, so wäre er, dem Ge-

(86) Bd. II, 2. 6. Aufl. S. 1225 f. — Siehe auch das Urteil von JOH. MÜLLER, Sämtliche Werke 32, 231.

(87) Histoire de la Littérature grèque V. (Paris 1899) 960—968.

schmack der Zeit entsprechend, zweifellos weniger natürlich und offenherzig gewesen. So wie er ist, läßt er mehr als irgend jemand die Kraft der Überredung fühlen, deren die menschliche Sprache fähig ist, wenn sie im Dienste eines erhabenen Ideales steht, wenn die Vernunft ihre Grundlage und die Phantasie ihr schmückendes Gewand bildet. Chrysostomus ist nach dem Ausspruche VILLEMAINS (88) »das schönste Genie der neuen Gesellschaft, aufgepfropft auf die antike Welt. Er ist, im hervorragendsten Sinne der *Typus des Christ gewordenen Griechen.*«

EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL
FREUD UND LEID IM PREDIGTAMT

TROTZ seines ungewöhnlichen Talentes und seines glühenden Eifers war auch dem größten Kanzelredner der christlichen Kirche Freud und Leid im Predigtamte reichlich zugemessen. Er gehörte nicht zu jenen, deren Wert erst nach ihrem Tode erkannt wird. Das Lob und die laute Anerkennung, die er von Anfang seiner Predigttätigkeit an bis in seine Bischofszeit hinein erntete, mochten ihm ein Beweis dafür sein, daß seine Mühe nicht umsonst war. Dies um so mehr, als die Griechen mit Lob oder Tadel nicht zu warten pflegten bis die Predigt zu Ende war, sondern mit ihren Zurufen und ihrem Händeklatschen ganz unmittelbar die Stellen belohnten, die ihnen besonders gefielen. Das war so Brauch bei den Festreden der Rhetoren und in den Schulen der Sophisten, das machte man so in Zirkus und Theater, das fand man ganz natürlich auch bei einer Predigt in der Kirche. Dieser Brauch war so sehr eingebürgert, daß ein Prediger vor Scham errötete, wenn auch am Schlusse seiner Predigt alles stille blieb. (1)

Doch ist Chrysostomus häufiger und lauter als alle anderen von derartigen Beifallsstürmen unterbrochen worden und jetzt noch verraten manche seiner Predigten, daß die lebhaften Orientalen nicht bloß zuhörten, sondern auch selbsttätigen Anteil an der Predigt nahmen. Es muß da bisweilen zugegangen sein, wie man es heutzutage noch gelegentlich in italienischen Kirchen oder im Religionsunterricht bei Kindern erleben kann. Wenn Chrysostomus auf der Kanzel einen Evangelienabschnitt erklären wollte, so kam es vor, daß nach dem ersten Verse, den er vorlas, die Zuhörer alsbald einfielen und den Schrifttext selbst auswendig hersagten. (2) Oder er machte nur eine An-

(88) Eloquence chrétienne = Melanges philosophiques (4. Aufl. Bruxelles 1829) 3, 102.

(1) CHRYSOSTOMUS, De Sacerdotio 5, 2 (48, 673). — Vgl. J. ZELLINGER, Der Beifall in der altchristlichen Predigt l. c. 404. — In Alexandrien pflegte ein vermutlich protektionsbedürftiger Rhetor namens HIERAX mit Eifer die Predigten des heiligen Cyrill zu besuchen und die Leute zu lautem

spielung auf eine Parabel im Evangelium und flugs riefen ihm einige zu: »Das ist der reiche Prasser und der arme Lazarus!« »Ja, meinte dann der geduldige Prediger, ich weiß daß ihr einsichtig seid und bereits gemerkt habt, wovon ich reden will. Gleichwohl muß auch ich es noch sagen.« (3)

Viel häufiger noch wurde Chrysostomus bei besonders schönen Stellen seiner Predigten plötzlich durch lebhafte Zurufe und lautes Beifallklatschen unterbrochen. Das freute ihn, weil es ihm zeigte, daß seine Predigten dem Volke gefielen. In seiner kindlichen, natürlichen Offenheit sagte er das selbst einmal in einer Predigt. (4) Doch war es nicht Befriedigung persönlicher Eitelkeit, was ihm dabei Freude bereitete, sondern nur die Hoffnung, die Zuhörer würden seine Ermahnungen umso eher befolgen und wirkliche Fortschritte im Tugendleben machen. Sonst fühlte er sich eher peinlich berührt durch das lärmende Beifallklatschen, das weit mehr zu Theater und Zirkus paßte, als zur stillen Weihe des Heiligtums. Mehr als einmal wies er den Beifall ab und forderte seine Zuhörer auf, ihre Zustimmung nicht mit den Händen und der Zunge, sondern durch ihre Taten und ihr Leben zu bekunden.

»Nicht deshalb geben wir uns soviel Mühe (beim Predigen), um lärmenden Beifall zu ernten, sondern um jene auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, die wir (der Sünde) entrissen.« (5) Oder »glaubt ihr denn, wir wollen ganz umsonst reden, nur damit wir von euch gelobt werden, nur damit ihr Beifall spendet und dann davongeht? Nein, wahrhaftig nein! Wir reden nur um eures seelischen Nutzens willen. Mein größtes Lob, das mich vollauf befriedigt, ist es, wenn einer sich vom Bösen zum Guten bekehrt, wenn einer, der vorher nachlässig war, durch meine Ermahnung eifrig wird. So etwas ist das größte Lob für mich und bringt mir Trost, euch aber verschafft es großen Nutzen und geistigen Reichtum.« (6)

»Die Kirche ist eben kein Theater, wo man nur hingeht, sich zu unterhalten ... Oder was nützt mich dieses Beifallklatschen, was nützt mich euer Lob und dieser Lärm? Mein Lob ist es, wenn ihr all meine Worte in Taten umsetzt. Dann bin ich beneidenswert und glücklich, nicht wenn ihr meine Worte hört, sondern wenn ihr sie mit aller Bereitwilligkeit befolgt.« (7)

Beifall anzueifern! (Sokrates HE 7, 13). — Im folgenden sind auch Chrysostomus-Homilien zitiert, die, wenigstens im vorliegenden Wortlaut, vielleicht nur geschrieben, nicht gehalten sind.

(2) Sermo 6, 4 de Lazaro (48, 1032).

(3) Sermo 7, 3 de Lazaro (48, 1048).

(4) Hom. 20, 4 in Acta Ap. (60, 226).

(5) Hom. 7, 6 adv. Judaeos (48, 925).

(6) Hom. 54, 2 in Gen. (45, 472); Hom. 4, 3 in Princ. Act. (51, 100).

(7) Hom. 2, 4 ad pop. Ant. (49, 38); vgl. Hom. 5, 2 und 7, 5 ad pop. Ant. (49, 70, 79, 97); Hom. 17, 7 in Matth. (57, 264).

»Wir sollen uns also nicht damit begnügen, die Predigt zu loben; wir müssen das Gesagte auch wirklich befolgen ... ich verlange nur eines von euch: Den Beweis durch Taten, den Gehorsam durch eure Werke. Das ist mein Ruhm, das euer Gewinn; das schätze ich höher als eine Fürstenkrone.« (8)

Vielmehr als bloßes Beifallklatschen freute es ihn, wenn die Kirche recht voll besetzt war und die Leute so dicht standen, wie die Halme im wogenden Ährenfeld. Da unterließ er es nie, seiner Freude Ausdruck zu geben und die Zuhörer ob ihres Eifers zu loben. »Gott sei gelobt!« ruft er einmal aus, »mit jedem Gottesdienst sehe ich, wie das Saatfeld größer wird, die Ernte reichlicher, die Scheune voller, die Garben zahlreicher. Und doch sind es erst wenige Tage her, daß wir diesen Samen ausstreuen und siehe, schon trägt er reichliche Früchte der Tugend. Daraus geht klar hervor, daß nicht Menschenkraft sondern Gottesgnade diese Kirche bebaut.« (9)

»Ich danke euch von Herzen,« sagt er ein andermal, »daß ihr gestern meine Ausführungen über das Gebet so gerne angehört habt und daß ihr mit solchem Eifer zur Predigt gekommen seid. Denn das macht auch uns selber wieder Mut und regt uns an, dieses geistige Mahl noch reichlicher zuzubereiten. So geht es ja auch dem Landmann: Wenn er sieht, daß sein Acker und der Same, den er darauf gestreut hat, vielfältige Frucht bringt und die Saaten blühen, so scheut er auch selber keine Mühe, sondern hält Tag und Nacht Wache, damit seine Arbeit nicht umsonst sei. So mache es auch ich. Wenn ich sehe, wie dieses euer geistiges Ackerland so in Blüte steht und der geistige Same in die Furchen euerer Seele ausgestreut ist, dann freue ich mich und frohlocke und stürze mich in den Kampf, weil ich die Bosheit des Feindes wohl kenne, der euerem Seelenheile nachstellt. Denn wie die Seepiraten gerade dann sich am eifrigsten auf die Jagd machen, wenn sie ein recht reichbeladenes Schiff in Sicht bekommen, ... so macht es auch der Teufel, wenn er irgendwo große geistige Schätze aufgehäuft sieht, glühenden Eifer und ein wachsames Herz und einen Reichtum, der alle Tage zunimmt. Das schmerzt ihn; da knirscht er mit den Zähnen und sinnt auf tausend Listen, ... um uns unseren ganzen Reichtum zu rauben. Darum seid wachsam!« (10)

(8) Hom. 16, 6 in Rom. (60, 548). Vgl. Hom. 1, 1 und 4, 1 in Gen. (53, 22a—b und 39); Sermo 7, 1 in Gen. (54, 608); In eos qui ad synaxim non occurrunt 1 (51, 172); Hom. 2, 3 in Titum (63, 674); Hom. 1, 1 adv. Judaeos (48, 844); Sermo 2, 3 de Lazaro (48, 985); Hom. 4, 6 und 13, 3 in 1. Cor. (61, 40 und 110); Hom. 1, 7 und 5, 7 de Incomprehensibili (48, 708, 746).
(9) Hom. 12, 1 contra Anomoeos (48, 801—802).
(10) Hom. 31, 1 in Gen. (53, 283).

Schon in der nächstfolgenden Predigt äußert er sich: »Darüber freue ich mich, wenn ich sehe, daß ihr in den geistigen Dingen Fortschritte macht ... Ich darf ja darin allein schon einen Beweis eueres übernatürlichen Fortschrittes erblicken, daß ihr mit solchem Eifer tagtäglich hier zusammenkommt und gar nicht genug bekommen könnt an geistiger Unterweisung. Auch in leiblicher Hinsicht ist ja ein guter Appetit ein Zeichen vortrefflicher Gesundheit. Ebenso ist der Hunger nach geistiger Nahrung und Unterweisung ein untrügliches Zeichen seelischer Gesundheit.« (11) »Die Mühe der Predigt verdrießt mich nicht, wo ich gute Hoffnung auf reichliche Ernte habe, und warum hege ich diese Hoffnung? Weil ihr mit solchem Eifer die Kirche besucht, die die Mutter alles Guten ist, weil ihr die ganze Nacht hindurch gewacht und ausgeharrt habt und weil ihr gleich den Engelchören dem Herrn unermüdlich Lobhymnen sanget. O diese wunderbaren Gaben Christi! Im Himmel singen Heerscharen von Engeln Gottes Lob und hier auf Erden bilden Menschen Chöre, um es jenen gleich zu tun. Dort oben singen die Seraphim das dreimal Heilig, hienieden tönt von zahlreichen Menschenlippen das gleiche Lied. Dasselbe Gotteslob erschallt im Himmel und auf Erden, ein und derselbe Dankhymnus, ein Jubellied, ein Freudenchor! Darum freue ich mich, wenn ich sehe, wie Gottes Lob gesungen wird; ich freue mich, wenn ich solche Frömmigkeit in euren Seelen schaue und diese geistige Freude, diesen Jubel in Gott. Nichts macht mein Leben so freudvoll, als wenn ich sehe, wie gern ihr in der Kirche seid. In der Kirche wird die Freude der Fröhlichen erhalten, in der Kirche fassen die Entmutigten Mut, in der Kirche werden die Betrübten fröhlich, in der Kirche finden die (seelisch) Ermüdeten Ruhe, in der Kirche winkt den Entkräfteten Erholung!« (12)

Freilich, auch Chrysostomus wußte, daß seine schönsten Ermahnungen oft an Leute ergingen, die ihrer weniger bedurften und daß gewöhnlich jene fehlten, für die sie am notwendigsten gewesen wären. Was also tun? »Euch brauche ich nicht zu ermahnen, die Predigt fleißig anzuhören. Der zahlreiche Besuch, die unverwandte Aufmerksamkeit und daß ihr einander sogar noch stoßet und dränget, um möglichst nahe zur Kanzel zu kommen, wo meine Stimme besser gehört wird und daß es euch nicht einmal abschreckt, wenn man euch (im Gedränge) auf die Füße tritt, sondern ausharrt, bis dieses geistliche Schauspiel zu Ende ist, euer lauter Beifall und alles andere beweist genug, welcher Eifer euch beseelt und wie gern ihr die Predigt anhört. Darum ist es auch überflüssig, euch dazu aufzufordern. Dafür muß

(11) Hom. 32, 1 in Gen. (53, 293).
(12) Hom. 1, 1 in: Vidi Dominum (56, 97).

ich euch ermahnen, daß ihr in eurem Eifer auch beharrlich bleibt und daß ihr diesen Eifer nicht bloß hier an den Tag legt, sondern auch zu Hause, daß der Mann mit der Frau und der Vater mit dem Sohne über den Inhalt der Predigt sich unterhalte.« (13) »Du kannst keine so große Gemeinde unterweisen, aber deine eigene Frau kannst du zurechtrichten. Du hast nicht den Mut, vor einer so zahlreichen Versammlung zu reden, aber du vermagst wenigstens deinen Sohn zu belehren. Du bist nicht imstande, vor einer solchen Volksmenge als Lehrer aufzutreten, aber dein Hausgesinde kannst du doch besser machen. Diese Schule übersteigt deine Leistungsfähigkeit nicht, dieses Maß von Belehrung geht nicht über dein Talent.« (14)
Ja, nicht bloß zu Hause, auch auf der Straße und auf dem Marktplatz sollen seine Zuhörer den Sündern zu Leibe rücken! »Um diese eine Gunst bitte ich euch als Lohn für meine Predigt: Bessert diejenigen in der Stadt, die da fluchen und lästern. Wenn du einen am Weg oder mitten auf dem Markt Gott lästern hörst, geh hin, verweise es ihm und wenn du selbst Schläge anwenden mußt, schreck nicht davor zurück. Gib ihm einen Backenstreich, schlag ihn auf den Mund... und wenn er dich schmäht und vors Gericht bringt, so geh nur und sage dem Richter mutig, er hat den König der Engel gelästert!« Jawohl »die Juden und Heiden sollen es nur erfahren, daß jetzt die Christen die Herren und Lehrer dieser Stadt sind, sie und die Schamlosen und Ausgelassenen sollen lernen, daß sie auch auf diejenigen Rücksicht nehmen müssen, die wirklich Gott dienen.« (15)

Zu Freude und Lob hatte nun freilich Chrysostomus nicht immer Gelegenheit. Im Gegenteil, es ereignete sich gar nicht so selten, daß seine guten Antiochener ihn schmählich im Stiche ließen, wenn gerade Festspiele in *Theater und Zirkus* stattfanden. Da vermochte dann auch ihr bester und eifrigster Kanzelredner sie nicht zurückzuhalten. Da besaßen die Pferderennen, die Wagenlenker und Tierhetzen, (16) die Schauspiele und kitzligen Theaterstücke doch eine weit stärkere Anziehungskraft, als die schönste Predigt. Da strömten die lebensfrohen Griechen und Griechinnen in hellen Scharen hinein, nicht nur, um zu sehen, wie ihr Lieblingswagenlenker, womöglich gerade vor der Kaiserloge, seinem Nebenbuhler geschickt ein Rad abfuhr, sondern auch deshalb, weil sich hier eine so wunderbare Gelegen-

(13) Hom. 3, 1 in Jo. (59, 37).
(14) Hom. 4, 2 in Princip. Actor. (51, 99).
(15) Ad pop. Ant. 1, 12 (49, 32).
(16) Gladiatorenkämpfe hat es offenbar damals in Antiochien nicht mehr gegeben.

heit bot, die lästige Gebundenheit häuslicher Strenge mit etwas mehr Freiheit und Annäherungsmöglichkeit zu vertauschen. (17)

Man vermag sich heutzutage nur schwer eine Vorstellung zu machen von der Rolle, die Zirkus und Theater im Leben der antiken Großstädte spielten. Unsere Fußball-, Renn- und Ruderwettspiele lassen sich kaum annähernd damit vergleichen. Diese Zirkus- und Theaterwut war in allen Großstädten des riesigen Römerreiches gleichmäßig verbreitet, in Rom so gut wie in Antiochien, Konstantinopel, Alexandrien und Saloniki. Als im Jahre 355 der Stadtpräfekt in Rom einen beliebten Wagenlenker einsperren ließ, der mit dem Gesetz in Konflikt geraten war, da drohten die Römer ihn umzubringen, wenn er ihn nicht frei lasse. Chrysostomus selbst hatte noch kein Jahr lang in Antiochien gepredigt, als wegen einer Steuerausschreibung eine kleine Stadtrevolte ausbrach, bei der die Standbilder des Kaisers umgestürzt wurden. Schauspieler und Zirkusleute waren dabei die Hauptanstifter gewesen. Ein paar Jahre später wurde die Verhaftung eines Zirkuswagenlenkers in Saloniki zum Anlaß eines Blutbades, das siebentausend Menschen das Leben kostete! Konstantinopel selbst war jahrhundertelang in zwei Zirkusparteien gespalten, die Blauen und die Grünen, die sich oft blutig befehdeten und mehr als einmal das Schicksal von Dynastie und Reich gefährdeten.

Die öffentlichen Zirkus- und Theaterspiele waren durch Gesetz und Herkommen bestimmt und geregelt. In Rom gab es Mitte des 4. Jahrhunderts nicht weniger als 175 Spieltage im Jahre. An zehn Tagen fanden Gladiatorenkämpfe statt, 64 Tage waren den Zirkusspielen und 101 Tage den Theateraufführungen vorbehalten. Das waren die amtlichen Festtage, die sich auf das ganze Jahr verteilten und teilweise sogar mitten in die Fastenzeit fielen. (18) Dazu kamen aber noch zahlreiche, außergewöhnliche Spiele und Festveranstaltungen, wenn zum Beispiel der Kaiser Geburtstag feierte oder seine Thronbesteigung, wenn er einen Sieg über irgendwelche Feinde errungen usw. Desgleichen mußten die Konsuln und andere hohe Reichsbeamte bei ihrem Amtsantritt Spiele geben. Dasselbe taten auch reiche Familien, die sich beliebt machen wollten, und ganze Vereine. (19) Der alte Herodian hat also nicht übertrieben, wenn er schreibt, die Syrer seien überhaupt sehr festliebend, am meisten aber die Antiochener, »welche fast das

(17) Vgl. Ovid, Ars amatoria 1, 135—163; Junius Juvenal, Satura 3, 62; Ovidius Naso, Amores 3, 2; Catullus 55, 4.

(18) Hom. 6, 1 in Gen. (54, 54 f.).

(19) P. Allard, Julien l'Apostat 1, 230.

ganze Jahr hindurch Feste feiern.« (20) Den gleichen Vorwurf machte ihnen Kaiser Julian (21) und noch zweihundert Jahre später schrieb der Historiker Prokop: »Das Volk (von Antiochien) denkt nur an Feste, an Wohlleben, an fortwährende Theater- und Zirkusspiele.« (22)

Man kann sich vorstellen, was da allein an Zeit in den Großstädten vergeudet wurde und Chrysostomus hatte ganz Recht, wenn er die Handwerksleute ermahnte, sie sollten lieber arbeiten, als ihre ganze Zeit in Zirkus und Theater verlieren!

Und wäre der Zeitverlust nur der einzige Schaden dabei gewesen!

Diese Spiele kosteten auch der Staatskasse ein enormes Geld und manch hoher Beamter und manch reiche Familie gingen daran wirtschaftlich zu Grunde! — Das schlimmste aber war der sittliche Schaden, den diese Schauspiele der Masse des Volkes brachten. Wie tief das sittliche Niveau der Schauspiele wie der Schauspieler, der Wagenlenker und Gladiatoren von der Mitwelt selber eingeschätzt wurde, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß durch ein Gesetz des Kaisers Theodosius vom 29. Juni 394 Schauspieler, Pantomimen und Wagenlenker im Zirkus rechtlich in die Klasse der sogenannten »unehrbaren Personen« eingereiht wurden, zumal sie ja auch meist dem Sklavenstand angehörten und daß es Christen verboten war, einen derartigen Beruf auszuüben. (23) Was Wunder, daß auch die Kirche frühzeitig zu diesen Dingen Stellung nahm und daß die Bischöfe und Priester das Volk vor den sittlichen Gefahren von Zirkus und Theater warnten? (24) In den Provinzstädten lag ja die Sache einfacher. Der heilige Basilius z. B. brauchte in Cäsarea nicht gegen den Zirkus zu predigen, weil es dort keinen gab und selbst ein Theater besaß man dort entweder nicht (25) oder es spielte doch bei weitem nicht jene Rolle im Volksleben wie in Antiochien, Konstantinopel, Alexandrien und Rom. Nur ein einzigesmal spricht Basilius von Athletenkämpfen, (26) die ja leicht überall veranstaltet werden konnten. Sonst erwähnt er den Zirkus nie und nur einmal das Theater. Dagegen waren diese gerade für unseren Chrysostomus ein Hauptgegenstand der Sorge, die ihm manch schlaflose Nacht verursacht haben müssen. Für ihn waren Zirkus

(20) De imperio post Marcum historiarum 2, 6 n. 15; ed. G. E. Weber (Lipsiae 1816) S. 73.

(21) Misopogon (ed. W. C. Wright 432 f., 442).

(22) De bello persico 1, 17 (= Corp. Scr. Hist. Byz. ed. Bonn II, I, 87).

(23) Rauschen, Jahrbücher 418. — S. Basilius, De legendis libris gent. 4 (31, 572—76).

(24) So schon Tertullian, De spectaculis 14—30 (PL 1, 647—662), das auch ins Griechische übersetzt worden war. — Pseudo-Cyprian, De spectaculis (ed. Hartel, S. Cypriani opera 3, 3—13). — Bardenhewer 2, 416 und 493.

(25) Hom. 4, 1 in Hexaemeron (29, 77—80).

(26) Hom. 6, 1 in Hexaemeron (29, 117).

und Theater ganz einfach des Teufels, waren Kampfplätze Satans, wohin der Böse die Seelen lockt, um sie dort rasch und mühelos zu verderben! »Ich bin bestürzt darüber,« klagt er seinen Zuhörern, »daß mein vieles Predigen bei euch gar keine Frucht bringt.« »Nachdem ich euch so oft ermahnt, gewarnt und getadelt habe, so sind doch manche, die all dies vergaßen und wieder zu dem Teufelsschauspiel der Pferderennen gelaufen sind. Wie soll man da mutig und hoffnungsfreudig die Mühe des Predigens auf sich nehmen, wenn man sieht, daß sie gar keinen weiteren Nutzen daraus schöpfen, sondern lediglich aus Gewohnheit zuerst meinen Reden Beifall klatschen, dann aber gleich wieder in den Zirkus laufen und dort den Pferdelenkern noch weit mehr Beifall spenden, ja eine ganz ungezügelte Leidenschaft hiefür an den Tag legen! Da stecken sie mit größter Spannung die Köpfe zusammen und sagen im gegenseitigen Wetteifer: Dieses Pferd ist nicht gut gelaufen, jenes ist gestrauchelt und gestürzt und der eine hält zu diesem Pferdelenker, der andere zu jenem. An meine Predigten aber denkt gar keiner mehr, auch nicht an die geistigen und furchtbaren Geheimnisse, die sich hier vollziehen. Wie gefangen in den Schlingen des Teufels verweilen sie den ganzen Tag im Anblick dieses Teufelsschauspiels und machen uns Schande in den Augen der Juden und Heiden und aller, die sich über unsere Religion lustig machen wollen ... Was nützt es uns da, durch häufige Belehrung und geistige Ermahnung ein Gebäude aufzurichten, wenn du nachher hingehst und dort mit eigener Hand alles bis auf den Grund wieder niederreißest? Damit macht ihr nur mich mutlos und bringt über euch selber Schaden und Verderben.« (27)

Es wäre also besser, meint er, die Leute gingen in die Kirche statt in Zirkus und Theater. Denn: »Wenn jene leidenschaftlichen Theaterbesucher und Zirkusfreunde an diesen törichten Schaustellungen nie satt bekommen können, so sollten wir uns noch viel eher unersättlich zeigen für die Feste der Heiligen. Denn dort ist Teufelspomp, hier ein christliches Fest. Dort tanzen Dämonen, hier führen Engel den Reigen. Dort werden Seelen zu Grunde gerichtet, hier werden sie alle gerettet. — Aber auch dort, sagst du, vergnügt man sich. Aber nicht so wie hier. Oder was soll das für ein Vergnügen sein, Pferde laufen zu sehen und zwar ohne jeden Zweck? Hier siehst du kein Gespann von unvernünftigen Tieren, wohl aber zahllose Streitwagen von Märtyrern und Gott selber, der auf diesen Wagen steht und sie auf den Weg zum Himmel führt.« (28)

(27) De Lazaro 7, 1 (48, 1045 ff.).
(28) Sermo 1 de martyribus (50, 645).

Indes wollte all sein gutes Zureden nicht helfen. Da kam bisweilen fast etwas wie Mutlosigkeit über ihn. »Nur mit Zögern und Bedenken beginne ich heute meine Predigt, wenn ich erwäge, daß ich Tag für Tag predige, mahne und euch diese geistige Nahrung vorsetze und daß viele von den Anwesenden an diesem geistlichen Unterricht teilnehmen, ja sogar zu dem schauervollen und schrecklichen Tische des Herrn hinzutreten und zu gleicher Zeit den ganzen Tag über den Pferderennen zuschauen, so daß sie keinen weiteren Nutzen aus unserer Mühe ziehen. Im Gegenteil, der Teufel braucht nur zu winken und alle laufen wie Sklaven ihrer Gewohnheit ganz von selbst und gedankenlos zu jenen sündhaften Schauspielen und werfen sich freiwillig in die Fangnetze des bösen Geistes. Da hilft keine Mahnung und keine Erfahrung, auch nicht die Nutzlosigkeit ihres dortigen Aufenthaltes; durch gar nichts lassen sie sich belehren. Was kann mir also den Mut geben, noch fernerhin Leute belehren zu wollen, die gar nicht die Absicht haben, unsere Worte zu beherzigen?« (29)

Ähnlich schreibt er in seiner Genesiserklärung: »Ich möchte das laufende Thema behandeln, aber ich zaudere und zögere: Die Entmutigung hat sich wie eine Wolke auf mein Gemüt gelegt und hat es in große Verwirrung gebracht. Aber nicht bloß Entmutigung, sondern auch Unmut hat mich ergriffen, so daß ich nicht weiß, was ich tun soll und ganz ratlos bin. Wenn ich bedenke, daß der Teufel nur ein klein wenig zu trompeten brauchte, um euch all die guten Lehren und die täglichen Ermahnungen, die ich immerfort gab, vergessen zu lassen und euch alle zu jenem satanischen Schauspiel im Zirkus zusammenzutreiben, wie sollte ich da nochmals mit Vertrauen zu euch predigen können, nachdem meine früheren Worte so schnell verflogen sind? Was mich am meisten entmutigt und am meisten erzürnt, ist das, daß ihr nicht bloß meine Ermahnungen, sondern auch die Ehrfurcht vor der heiligen Fastenzeit von euch geworfen und so euch selbst in die Netze des Teufels gefangen gabet. Wie sollte da einer, und hätte er auch ein Herz von Stein, einen solchen Leichtsinn gelassen hinnehmen können? Glaubet es mir: Mir steigt die Schamröte auf, wenn ich sehe, daß all meine Mühen umsonst sind und daß ich den Samen auf Steine gesät. Mir persönlich bleibt allerdings der Lohn gesichert, ob ihr auf meine Worte hört oder nicht. Ich habe meinerseits alles getan, was ich konnte, ich habe meine Pflicht erfüllt, habe gemahnt und gewarnt. Nur fürchte ich, es möchte das nur eure eigene Schuld vermehren. „Denn der Knecht, heißt es (Luk. 12, 47), der den Willen seines Herrn kennt, und ihn nicht tut, wird schwer gezüchtigt werden." Von euch

(29) Hom. 41, 1 in Gen. (54, 374).

kann niemand sich mit Unwissenheit entschuldigen, so sehr habe ich Tag für Tag das gleiche eingeschärft, habe auf die Schlingen des Teufels aufmerksam gemacht, und gezeigt, wie leicht es sei, Tugend zu üben, wenn wir nur vernünftig sein wollten ... Diejenigen, die zum Pferderennen gelaufen sind, sind schlimmer (als der törichte Mann, der sein Haus auf Sand gebaut). Dessen Haus fiel wenigstens erst um, nachdem es einen Stoß bekommen ... Bei euch gab es weder Windstoß noch Überschwemmung; ein leiser Hauch des Teufels genügte, um euch alle miteinander zu Boden zu werfen!

Was gäbe es Schlimmeres, als solche Torheit? Was nützt da das Fasten, was nützt das Kirchengehen? Wer möchte da nicht seufzen über euch und uns selbst bedauern? Über euch, weil ihr alles, was ihr gesammelt, auf einmal vergeudet und die Türen eurer Seele dem bösen Feind geöffnet habt, so daß er hereinkam und ohne Mühe euren ganzen geistigen Reichtum davontragen konnte? Uns aber darf man mit Recht bemitleiden, weil wir derart tauben Ohren predigen müssen und solchen Schaden leiden, indem wir Tag für Tag säen, aber nichts zu ernten vermögen. Oder glaubt ihr denn, ich rede nur deswegen so eifrig, um eure Ohren angenehm zu kitzeln oder um von euch gelobt zu werden? Wenn ihr gar keinen Nutzen aus meiner Rede ziehen würdet, wäre es besser, in Zukunft zu schweigen. Denn ich möchte eure Verurteilung im Gerichte nicht noch erschweren.

Ich weiß, daß ich euch heute mit Strenge tadle; aber verzeiht es, bitte. So macht es eben eine verwundete Seele. Ich rede auch so nicht aus Feindschaft, sondern aus Fürsorge und Liebe. Darum will ich auch jetzt etwas sanftere Töne anschlagen ... Ich weiß, daß ihr gut gesinnt seid und euren Fehler einseht. Die Erkenntnis der Größe seiner Sünden ist aber der erste große Schritt auf dem Wege zur Tugend. Nur soll mir keiner mehr mit jenem Teufelstrug daherkommen und sagen: Was soll da Sündhaftes daran sein, Pferde laufen zu sehen? Wer den Tatsachen ehrlich ins Auge schauen will, wird finden, daß dort alles unter der Macht des Teufels ist. Dort sieht man eben nicht bloß Pferde laufen, sondern kann auch lärmen, fluchen und tausend ungebührliche Reden hören, schlechte Weiber sehen, die sich an die Öffentlichkeit wagen und Jünglinge, die sich der Wollust nach Art von Weibern hingeben. Scheint dir das unbedeutend zu sein? ... Und wenn wir mit so unnützen Dingen, die nicht nur nichts nützen, sondern der Seele schaden, unsere Zeit vergeuden ... wie sollen wir da Verzeihung finden, womit uns entschuldigen? Wenn wir in der Kirche die Predigt nur ein wenig über die Zeit ausdehnen, dann werden viele unwillig und ungeduldig und schützen körperliche Schwäche und Müdigkeit vor, obwohl sie hier weder von Frost,

noch von Regen oder Windsturm belästigt werden. Dort aber sind sie Wind und Regen ausgesetzt und den sengenden Strahlen der Sonne. Trotzdem bleiben sie dort, nicht bloß ein oder zwei Stunden, sondern den größeren Teil des Tages. Dort schämt sich der Greis nicht seiner grauen Haare und der Jüngling hat kein Bedenken, sich ergrauten Lüstlingen hinzugeben.

Ich kann nun manchen ihre Gefühle am Gesicht ablesen und sehen, welche Reue ihre Seelen erfaßte. Ihr müßt aber Gewähr bieten, daß ihr nicht wieder in die gleichen Sünden fallet und nach dieser ernsten Mahnung nicht wieder zu den gleichen teuflischen Veranstaltungen laufet.

Es sollen darum alle, die sich schuldig fühlen, wissen: Wenn sie nach unserer heutigen Warnung nochmals in denselben Leichtsinn verfallen, dann werden wir keine Nachsicht mehr üben, sondern die Gesetze der Kirche anwenden und ganz entschieden darauf bestehen, daß sie sich nichts Derartiges mehr erlauben und nicht in solcher Verachtung die Predigt anhören. Das gilt aber nicht allen, die hier sind, sondern nur den Schuldigen. Meine Worte sind zwar an alle gerichtet, aber jeder soll sich die Medizin nehmen, die für ihn paßt.« (30)

Indes, immer und immer wieder muß Chrysostomus das gleiche Übel beklagen. In seiner vierten Predigt über Anna sagt er: »Ich weiß gar nicht, was ich eigentlich heute sagen soll. Ich sehe (nach dem Pfingstfest), daß der Besuch des Gottesdienstes abnimmt, daß die Propheten mißachtet, die Apostel gering geschätzt, die Väter beiseite gesetzt werden. Die Geringschätzung gegen die Diener fällt aber auf den Herrn zurück. Darum möchte ich gerne tadeln; aber diejenigen, die den Tadel hören sollten, sind nicht da und ihr, die ihr da seid, habt diesen Tadel und die Mahnung nicht nötig. Trotzdem kann ich nicht schweigen, »sondern will den Abwesenden soviele Ankläger zuschicken, als Anwesende hier sind.« Wir halten einmal wöchentlich Gottesdienst und selbst diesen Tag können sie nicht zubringen ohne ihre weltlichen Sorgen und Geschäfte. Da behaupten sie, sie seien arm und müßten für den Lebensunterhalt sorgen und hätten dringende Geschäfte. In Wirklichkeit sitzt die ganze Stadt im Zirkus. Alle Häuser und Marktplätze stehen leer wegen dieses nichtsnutzigen Schauspiels. Hier in der Kirche können wir nicht einmal den wichtigsten Platz ausgefüllt sehen; dort aber ist nicht bloß die Rennbahn besetzt, nein, auch die Söller, die umliegenden Häuser und Dächer, ja selbst die Felsen, die den Zirkus überragen und hundert andere Plätze füllen sie aus. Da steht keine Armut im Wege, keine dringende Arbeit, keine Krankheit, keine Schwäche der Füße, nichts von all dem vermag die unbändige Leidenschaft zurückzuhalten. Da laufen die Greise

(30) Hom. 6, 1—3 in Gen. (53, 54—57).

mit den Jünglingen um die Wette (um noch einen Platz zu finden) und setzen so ihre grauen Haare der Schande und der Lächerlichkeit aus. Und wenn sie einmal hierher in die Kirche kommen, dann meinen sie gleich, sie spürten Brechreiz und das Anhören der Predigt verursache ihnen Ohnmachtsanfälle. Dann schützen sie das Gedränge und Erstickungsgefahr und andere ähnliche Dinge vor. Dort aber macht es ihnen nichts aus, wenn ihnen die Sonne auf den bloßen Kopf scheint, wenn sie getreten und gestoßen werden und gehörig ins Gedränge kommen und hundert andere Unannehmlichkeiten mit in Kauf nehmen müssen. Darum sind unsere Städte verdorben, weil die älteren Leute den jungen ein schlechtes Beispiel geben. Wenn ich aber so die Greise tadle, will ich die Jungen damit nicht entschuldigen, sondern diese durch den Hinweis auf jene abhalten. Denn wenn solche Schauspiele schon für ältere Leute nicht passen, dann noch viel weniger für die jüngeren.« (31)

Es half alles nichts. Die Pferde zogen stärker als die Predigt. Die Zirkusspiele dauerten fort und als er das nächste Mal über die heilige Anna sprach, waren Kirche und Predigt nicht viel besser besucht. (32)

Dafür benützte Chrysostomus die bösen Wagenlenker wenigstens wieder dazu, um sie in seiner Art seinen Zuhörern als Muster vor Augen zu stellen. »Die Wagenlenker im Zirkus achten auch nicht auf den Beifall und die Gunst der anwesenden Menge und ihre Zurufe; nicht dieser Beifall macht ihnen Freude: Sie schauen nur auf einen und das ist der Kaiser, der in der Mitte des Zirkus seinen Platz hat. Nur an diesem Beifall ist ihnen gelegen, mehr als an dem der ganzen übrigen Menge. Und nur dann erfüllt Stolz ihre Brust, wenn der Kaiser ihnen die Siegeskrone aufs Haupt setzt. So sollst auch du es machen, sollst nicht auf Menschenlob achten, sondern auf Gott allein schauen auf deiner Lebensfahrt.« (33) »Siehst du nicht, wie die Wagenlenker das ganze Stadion durchrennen, aber nur dort suchen sie die Wagen ihrer Konkurrenten zu werfen, wo sie den Kaiser sitzen sehen und sein Auge achten sie mehr als das der ganzen übrigen großen Masse. Und du hast den König der Engel als Kampfrichter bei deinem Lebenslauf und auf ihn achtest du nicht, sondern wendest dich den Blicken deiner Mitmenschen zu?« (34)

Viel schlimmer noch als der Zirkus waren die *Theater*. Es gab deren viele und vielerlei: Vom feinen Theater an, in dem die Aischylus, Sophokles und

(31) Hom. 4, 5 de Anna (54, 660—61).
(32) Hom. 5, 1 de Anna (54, 669—670).
(33) Hom. 5, 6 in Gen. (53, 54).
(34) Hom. 3, 2 in: Vidi Dominum (56, 113—14).

Euripides gespielt wurden, bis zum gemeinen Variété, in dem die menschliche Schamlosigkeit sich unverhüllt zur Schau stellte. Am beliebtesten war offenbar in Antiochien die Komödie, die dem leichten heiteren Sinn der Antiochener am meisten zusagte. Hier ließ sich so ziemlich alles ins Lächerliche ziehen, vom betrogenen Ehemann bis zu den streitenden Theologen und Bischöfen. Hier begegneten sich Geist und Witz und Ausgelassenheit auf denselben Brettern.

Bedeutend tiefer als die mehr künstlerische Komödie stand der rein volkstümliche »*Mimus*«, die Posse oder das Satyrspiel, bei dem auch Frauen als Schauspielerinnen auftreten durften. In diesem Mimus trat zumeist das niederste und gemeinste aus dem menschlichen Alltagsleben in ungeschminkter Roheit und Natürlichkeit vor den Zuschauer. (35)

Es versteht sich von selbst, daß die Kirche vor diesen Auswüchsen des Theaters, das vielfach noch von seinen heidnischen Traditionen lebte, warnte und besonders der christlichen Jugend den Besuch dieser Todesstätten der Unschuld und Reinheit untersagte. Kein Wunder daher, daß wir auch hier unseren Domprediger unter den Vorkämpfern gegen Theaterschmutz finden. Hier ist ihm nicht leicht ein Ausdruck zu stark: »Wenn jemand das *Theater* einen Thron der Pestilenz, einen Übungsplatz der Unzucht, eine Schule der Ausgelassenheit nennen und ihm alles nachsagen wollte, was es nur immer Schlechtes gibt, so würde er kaum ein Unrecht begehen. Denn das ist der schlechteste Ort, den es gibt, voll der verschiedenen Krankheiten, ein babylonischer Feuerofen.« (36) »Alles, was im Theater gesprochen und getan wird, ist Satanspomp und Teufelsfest ... Erst hast du in der Kirche den Apostel Johannes gehört, und dann gehst du hin, um die Dirnen zu hören, ihre schmutzigen Reden und ihre noch schmutzigeren Darstellungen, und zu sehen, wie Lüstlinge sich gegenseitig Ohrfeigen verabreichen. — Da hat Gott selbst seinen Gesandten zu uns geschickt ... und ihr laßt ihn stehen und hört lieber den Mimen zu!« (37)

Immer wieder schildert Chrysostomus den verführerischen Anblick der Schauspielerinnen, ihr keckes Auge, ihre Haltung, ihren Gang, ihre Bewegungen beim Tanz und warnt und mahnt, die Zuhörer sollen sich nicht solchen Gefahren aussetzen. (38) »Wollt ihr wissen, warum junge Leute so oft ihre Unschuld verlieren? Daran ist nicht die Jugend schuld, sondern weil wir selber freiwillig ins Feuer springen. Wenn du ins Theater gehst und deine

(35) G. Öhmichen, Das Bühnenwesen der Griechen und Römer (München 1890) 213.
(36) Hom. 6, 1 de Poenitentia (49, 314—15).
(37) Hom. 1, 4 in Jo. (59, 28—29); H. 33, 3 in Jo. (188).
(38) Hom. 60, 5 in Jo. (59, 333).

Augen am Anblick der entblößten Glieder von Weibern ergötzest, so freust du dich eine Zeitlang daran; dann aber erfaßt dich ein gewaltiges Fieber. Wenn du Männer siehst, die in Weibergestalt auftreten, wenn du Schauspielen beiwohnst und Lieder anhörst, die nichts als unanständige Liebesabenteuer besingen, wo es nur immer heißt: »Diese da, hat jenen da, geliebt und nicht bekommen; da hat sie sich im Wasser das Leben genommen« ... und wenn selbst alte Männer unter der Maske von Weibern auftreten, sag mir, wirst du noch keusch bleiben können?« (39) »Da verdrehen die Tänzerinnen die Augen, verrenken die Hände und beschreiben Kreise mit den Füßen; der ganze Leib dreht sich in Windungen und mit den Eindrücken von solchen Bildern gehen die Zuschauer nach Hause!« (40) Und: »Täglich lockt uns das Theater! Da zögert keiner, bleibt keiner zurück; niemand schützt Mangel an Zeit vor. Da sind sie gleich gerüstet und laufen alle, als hätten sie keinerlei Sorgen. Da schämt sich der Greis nicht seiner grauen Haare, der Jüngling achtet nicht der Hitze von Natur und Leidenschaft und dem Reichen fällt es gar nicht ein, hier seine Würde wahren zu wollen. Nur wenn er in die Kirche gehen soll, dann tut er, als müßte er vom hohen Thron seiner Würde herabsteigen, so langsam geht er und läßt sich Zeit und nachher bildet er sich noch etwas ein, als hätte er Gott einen Gefallen erwiesen. Ins Theater dagegen hat er es eilig, wo Aug und Ohr in Schamlosigkeit schwelgen; da glaubt er sich nicht zu entehren, weder sich noch seinen Reichtum, noch seine vornehme Geburt. Ich möchte nur wissen, wo diejenigen heute sind, die uns am letzten Festtag mit ihrer Gegenwart unangenehm auffielen; ich möchte wissen, was sie heute tun, und was ihnen heute wichtiger erscheint, als in die Kirche zu gehen!« (41)

Als diese Sünder bei einer anderen Gelegenheit sich wieder in der Kirche zeigten, da ging Chrysostomus mit ihnen scharf ins Gericht: »Ich glaube, sagt er, daß heute viele von denen zugegen sind, die neulich gefehlt haben, weil sie zu dem Theater der Sünde übergelaufen waren. Diese sollen wissen, daß ich sie von den heiligen Toren zurückweisen werde, nicht damit sie für immer draußen bleiben, sondern damit sie sich bessern und dann wieder hereinkommen. So machen es auch die Eltern mit ihren besserungsbedürftigen Kindern, so machen es die Hirten mit ihren räudigen Schafen. Darum möchte ich gerne wissen, wer die Betreffenden gewesen sind. Wenn ich sie aber auch nicht mit den leiblichen Augen unterscheiden kann, ... so möge doch ihr eigenes Gewissen ihnen nahelegen, hinauszugehen! ... Aber was haben sie denn

(39) Hom. 5, 4 in 1. Thess. (62, 428); aus Konstantinopel.
(40) In S. Barlaam Mart. 4 (50, 682).
(41) In inscriptionem altaris 1 (51, 68).

so Schlimmes getan, daß man sie aus diesen heiligen Räumen fortweisen müßte? Ja, welch größere Sünde verlangst du noch, als daß sie zuerst einen vollendeten Ehebruch begehen und dann ungescheut, wie wütende Hunde, zu diesem heiligen Tische laufen? Wenn schon der, der ein Weib begierig anschaut, in seinem Herzen die Ehe gebrochen hat, um wieviel mehr, wer sie leidenschaftlich und so lange ansieht, daß er darüber sogar die Kirche vergißt, zumal er eigens deswegen in den Zirkus geht und den ganzen Tag über dort bleibt, den Blick auf die Gesichter jener ehrlosen Weiber gebannt! Wie will einer da sagen, er schaue nicht aus Begierlichkeit zu, wo zotige Reden, schmutzige Lieder, weichlicher Ton der Stimme, gefärbte Augen, geschminkte Wangen, unanständige Kleidung, gauklerische Haltung und viele andere Kunstmittelchen dazu dienen müssen, die Zuschauer zu täuschen und zu verderben? ... Dazu kommt der verführerische melodische Reiz der Pfeifen und Flöten, der auch ein hartes Gemüt zum Schmelzen bringen kann, der die Herzen der Zuschauer für die Fangkünste der Dirnen leicht zugänglich macht ... Wie sollte sich einer da vor bösen Begierden bewahren können? Und wenn er es nicht kann, ... wie kann er dann ohne Reue diese heiligen Hallen betreten und an dieser heiligen Versammlung teilnehmen? — Darum mahne und bitte ich euch: Waschet durch Eingeständnis und Reue die Sünde ab, die ihr durch das Zuschauen bei solchen Dingen euch aufgeladen habt, und dann erst kommt und hört dem Worte Gottes zu! ... Oder scheust du dich nicht, o Mensch, mit denselben Augen das Bett anzusehen, das auf der Bühne steht, wo die abscheulichen Ehebruchsdramen gespielt werden und dann diesen heiligen Tisch, auf dem jene heiligen Mysterien vollzogen werden? Scheust du dich nicht, mit denselben Ohren auf die lasziven Reden der Dirne zu hören und dann auf die geheimnisvolle Offenbarung des Propheten und des Apostels? Mit demselben Herzen das todbringende Gift aufzunehmen und das schauererregende heilige Opferlamm? Kommen nicht daher zerstörtes Lebensglück, zerrüttete Ehen, häuslicher Unfriede und Zwist? ... Wenn einmal die Flamme der unlauteren Lust dich im Theater erfaßte und jener unlautere Anblick dich bezauberte, dann mißachtest du die keusche anständige Gefährtin deines Lebens. Du schmähst sie, hast alles mögliche an ihr auszusetzen, auch wenn gar nichts zu tadeln da ist. Du schämst dich, deine Leidenschaft zu bekennen und deine Wunde aufzuzeigen, die du von dort heimgebracht. Darum brauchst du Vorwände und suchst unvernünftige Anlässe zum Streit, schätzest alles gering, was du zu Hause hast und verlangst nur in schmutziger unreiner Gier nach der anderen, die dir die Wunde geschlagen. Den Ton ihrer Stimme hast du ständig im Ohr, siehst immer nur ihre Gestalt, ihren Blick, ihre Bewegungen und was sonst noch solche Dirnen

an Verführungskünsten aufzuweisen haben. Zu Hause aber kann deine Frau dir nichts mehr recht machen. Und was ich rede von Frau und Heim? Sogar die Kirche siehst du nicht mehr gern und es ist dir peinlich, wenn dort über Keuschheit gesprochen wird. Die Predigt ist für dich fortan nicht mehr Belehrung, sondern Vorwurf; es entsteht langsam Überdruß in dir und zuletzt reißest du dich ganz und gar los von dieser gemeinschaftlichen, nutzbringenden Lehre. Darum bitte ich euch alle inständig, haltet euch fern von den sündhaften Theatervergnügungen!« (42)

Indessen war alles Bitten umsonst. Da klagte der Prediger: »Wie oft habe ich schon gepredigt, wie oft die Leichtfertigen ermahnt und ihnen zugeredet, sie sollten vom Besuche der Schaubühnen lassen und von all der Ausgelassenheit, die daher stammt? Es hat nichts geholfen! Bis auf den heutigen Tag laufen sie beharrlich dem unerlaubten Anblick der Tänzer nach, stellen die Versammlung des Teufels der Gemeinschaft der Kirche Gottes entgegen und während man hier Psalmen singt, tönt von dort gewaltiges Schreien und Lärmen herüber ... Viele halten es für keine ausgesprochene Sünde, die Theater zu besuchen, den Pferderennen zuzusehen, dem Würfelspiel zu huldigen. Und doch kommt davon tausendfaches Unheil ins Leben. Oftmaliger Theaterbesuch hat häufig Unzucht, Unkeuschheit und jede Art von Ausgelassenheit im Gefolge. Bei den Pferderennen gibt es meistens Streit und Zank, Schläge und Beschimpfungen und anhaltende Feindschaften und die Begleiterscheinungen des Würfelspiels sind gar oft Flüche, Ärger, Zorn, Beschimpfungen und viele andere noch schlimmere Dinge. Fliehen wir also nicht bloß die offene Sünde, sondern auch das, was scheinbar harmlos ist, uns aber doch schrittweise zu diesen Sünden führt.« (43)

Man hat Chrysostomus diesen andauernden Kampf gegen Zirkusauswüchse und Theatergemeinheit sogar in unserer Zeit übel genommen. Eine Geistesverfassung, die der »Kunst« einen Freischein gegenüber den zehn Geboten Gottes ausstellen zu dürfen glaubt, vermag allerdings die Stellungnahme eines christlichen Sittenpredigers zu dieser Art von Kunst, die noch tief im Heidentum steckte, kaum entsprechend zu werten. So ist z. B. H. Reich unzufrieden über »die wilden Predigten des Chrysostomus gegen den Mimus« (44) und darüber, daß »der Kirchenvater sich nicht scheut, gegen die verhaßten Mimen selbst den sozialen Neid der besitzlosen Klassen mobil zu

(42) Hom. 3, 1—2 de David et Saul (54, 695—97).

(43) Hom. 15, 1 und 4 ad pop. Ant. (49, 153 und 159); vgl. Hom. 3, 1 de diabolo tent. (49, 263—64).

(44) Der Mimus 201.

machen« (45) und sich auch »nicht entblödet, selbst die rühmenswerten Eigenschaften des Mimus zum Bösen zu wenden!« (46) Reich wirft Chrysostomus vor und ist entrüstet darüber, daß »Johannes Chrysostomus seine Invektiven gegen den in Pracht und Herrlichkeit zu Antiochia und Konstantinopel blühenden Mimus schleudert.« Dabei gibt derselbe Mann zu, daß der spätrömische und byzantinische Mimus in seiner derben Realistik nicht selten bis zu massiven Obszönitäten herabstieg und daß der Mimus gerade im vierten Jahrhundert »ernsthaft verrückt« geworden, ja daß er »der letzte Kämpfer« im Kampfe des Heidentums gegen das Christentum gewesen sei! (47)

Da konnte man doch wohl von der Kirche keine andere als nur eine streng ablehnende und verwerfende Haltung erwarten. Hat doch selbst der römische Grammatiker Donatus die Äußerung getan, der Mimus gefalle nur Wüstlingen und Ehebrechern, während schon Demosthenes gesagt hatte, die Mimen seien schändlicher als gemeine Gaukler. (48) Und Libanius, des Chrysostomus Lehrer und Rivale in Antiochien, hatte in seiner Jugend eine Verteidigungsrede zu Gunsten der Schauspieler geschrieben. Im reiferen Alter änderte er aber seine Meinung ganz gewaltig und nannte sie Leute, die allen zum Verderben gereichen, ein »Stadtgeschwür« Menschen, die schon mehr als eine anständige Familie zu Grunde gerichtet haben, die die ganze Stadt in Verruf bringen. Ja er ging soweit, zu fordern, man solle alle Schauspieler, die ja schlimmer seien als Mörder, aus Antiochien vertreiben! (49) So radikal war nun selbst Chrysostomus nicht. Wohl aber äußerte er sich einmal über die unsittlichen Wirkungen solcher Vorbilder in einer Weise, wie es drastischer auch Abraham a Sancta Clara nicht hätte tun können. »Siehe nur, schreibt er in einer Predigt im Matthäusevangelium, wir predigen, Christus habe ein großes Werk vollbracht, indem er aus Menschen Engel macht. Wenn man dann von uns die Beweise fordert und verlangt, wir sollen doch aus unserer Herde Beispiele dafür erbringen, so müssen wir still sein aus Furcht, anstatt Engel in Wirklichkeit Schweine aus dem Saustalle und brünstige Hengste vorzuführen. Ich weiß, daß euch das verletzt, aber meine Worte beziehen sich auch nicht auf jeden einzelnen, son-

(45) Ebd. 158.

(46) Unter Hinweis auf Hom. 37, 6 in Matth. (57, 426). Dabei passiert diesem oberflächlichen Herrn das Mißgeschick, den 407 gestorbenen Chrysostomus die ehemalige Schauspielerin *Pelagia* bekehren zu lassen und zwar ums Jahr 450! (S. 106).

(47) Ebd. 218; 617; 21; 24; 31.

(48) Ebd. 50 und 51.

(49) Oratio ad Icarium 24 (ed. Förster 3, 14); Oratio contra Florentinum 31 (3, 394) und Oratio ad Timocratem 7 (3, 298).

dern nur auf die Schuldigen, und nicht so sehr *gegen* sie rede ich als vielmehr *für* sie, wofern sie es nur einsehen wollen. Wahrlich, in der Gegenwart ist alles herabgekommen und verderbt; die Kirche unterscheidet sich nicht von einem Ochsen-, Esel- und Kamelstalle, und wenn ich herumgehe, um ein Schäflein zu suchen, so kann ich keines finden. Alle schlagen um sich wie Rosse und Wildesel und machen alles ringsumher voll Schmutz, solche Reden führen sie. Könnte man vernehmen, was Männer und Frauen bei ihren Zusammenkünften reden, so würde man Worte hören, die weit schmutziger sind als solcher Mist. Ich beschwöre euch darum, leget diese böse Gewohnheit ab, damit die Kirche von Salböl dufte. Wir brennen jetzt freilich darin Rauchwerk, das äußerlich duftet, geben uns aber keine sonderliche Mühe, den geistigen Schmutz hinwegzuräumen und zu entfernen. Was nützt also das? Wir verunehren die Kirche nicht so sehr durch Einschleppen von Kot, als durch solche Gespräche, die wir miteinander führen über Gewinn, Handel und Geschäfte, über Dinge, die für uns keinen Wert haben, während doch die Reigen der Engel daselbst weilen und wir die Kirche zum Himmel machen sollten, indem wir nichts anderes daselbst dulden als eifriges Gebet und stillschweigende Aufmerksamkeit.« (50)

Indes, Chrysostomus mochte predigen soviel er wollte, einen wirklich durchschlagenden Erfolg hat er höchstens bei einzelnen erzielt. Ja, er wäre manchmal schon froh gewesen, wenn seine Predigtbesucher in der Kirche nur wenigstens so gut aufgepaßt hätten, wie im Theater. »Seid doch still, ruft er einmal von der Kanzel herab, und paßt gut auf! Wenn die Teufelschöre im Theater singen, da ist es mäuschenstill, damit man jene verderblichen Gesänge nur ja recht gut höre. Und doch besteht dort der Chor nur aus Schauspielern und Tänzern, dirigiert ein profaner Vorsänger und wird durch einen verderblichen Teufelshymnus ein verruchter, böser Dämon als Gottheit besungen. Hier aber ist der Chor der Heiligen, Chorführer ist der Prophet (David); das Lied selber hat nicht der Teufel verfaßt, sondern die Gnade des Heiligen Geistes hat es eingegeben, und der, der besungen wird, ist kein Dämon sondern Gott. Solltet ihr also hier nicht die größte Ruhe bewahren und in heiliger Ehrfurcht zuhören?« (51)

Auch sonst scheint es recht schwer gewesen zu sein, das antiochenische Großstadtvolk dauernd auf ernstere Gedanken zu lenken. Da mochte er zwanzigmal gegen das Fluchen und Schwören predigen und hundertmal über das Almosengeben, das moralische Angesicht der Großstadt änderte sich im ganzen doch kaum merklich. Nicht einmal das war zu erreichen, daß die

(50) Hom. 88, 4 in Matth. (58, 780 f.).
(51) In Ps. 8, 1 (55, 106).

Leute nicht immer wieder zu spät zum Gottesdienst kamen oder vor dessen Beendigung davonliefen, wogegen übrigens schon ein halbes Jahrhundert zuvor (im Jahre 341) die Kirchweihsynode von Antiochien (52) sich tadelnd ausgesprochen und noch ein ganzes Jahrtausend später Gregorius Palamas umsonst predigte. (53) So klagte auch Chrysostomus einmal, daß die Antiochener zwar in dichten Scharen zu seiner Predigt kämen, sich gegenseitig stoßen und drängen und mit gespannter Aufmerksamkeit bis zum Ende zuhören. »Wenn aber dann die heilige Messe beginnt und Christus in den heiligen Geheimnissen sich zeigt, dann lauft ihr davon und laßt die Kirche leer stehen! Das zeigt nur, wie wenig Frucht meine Predigt in euren Herzen getragen.« (54) — Also damals ging es vielfach umgekehrt wie heute.
Dann kam es aber auch wieder vor, daß er in ein und derselben Predigt die Zuhörer nicht weniger als viermal bitten mußte, sie sollten doch ruhig sein und acht geben auf das, was er sage. (55) Manchmal stellten seine Ungeduld auch solche auf die Probe, die während des Gottesdienstes schwatzten, (56) oder junge Leute, die irgendwelchen Unfug trieben. (57) Andere wieder kritisierten und nörgelten an seinen Predigten und fanden sie, wie früher schon erwähnt, bald zu lang und bald zu kurz; (58) dem einen mißfielen die langen Einleitungen, den anderen die häufigen Wiederholungen und wieder einer fand, daß er überhaupt zu weitschweifig sei. (59) Öfter zeigten sich auch solche beleidigt, denen er in der Predigt etwas zu deutlich die Wahrheit sagte. Das war besonders einmal bei antiochenischen Damen der Fall, die sogar drohten, sie würden zur Gegenpartei übergehen, womit aller Wahrscheinlichkeit nach, Paulinus gemeint war. (60)
Eines Tages war Märtyrerfest in Antiochien. Bischof Flavian predigte draußen im Martyrium, Chrysostomus aber in der Stadt. Da sagte er unter anderem: Den Reliquien der Märtyrer darf man sich ebenso wenig mit unreinen Herzen nahen, wie den heiligen Geheimnissen des Altars. Denn wer den Leib und das Blut des Herrn mit sündenbeflecktem Gemüte empfängt,

(52) Kanon 2 (Mansi 2, 1309).
(53) Hom. 20 (Überschrift) (151, 265).
(54) Hom. 3, 7 de Incomprehensibili (48, 727).
(55) Hom. 6, 6 und 8 de Lazaro (48, 1036).
(56) Hom. 4, 5 de Incomprehensibili (48, 733).
(57) Hom. 24, 4 in Acta Ap. (60, 190).
(58) De mutatione nominum 2, 1 (51, 123 f.); vgl. Hom. 6, 1 in Gen. (54, 54 f.); In 10 millia talent. (51, 17*).
(59) Hom. 3, 1 de mutatione nominum (51, 131 f.); Hom. 4, 3 in Princ. Act. (51, 100—101); Hom. 9, 2 in Gen. (53, 77); Hom. 3, 2 in Princ. Act. (51, 90).
(60) Hom. 11, 4—5 in Ephes. (62, 85 ff.); vgl. das Kp. 25: Chrys. als Apologet.

der kreuzigt und tötet Christum von neuem, sowie einst die Juden getan, und der wird auch die entsprechende Strafe empfangen. (61) — Darüber fühlten sich einige Zuhörer oder Zuhörerinnen gewaltig beunruhigt. Kaum war die Predigt zu Ende, da warteten sie auch schon auf den unglücklichen Prediger, bis er aus der Kirche kam. Was hast du heute gesagt? fielen sie über ihn her. Das überschreitet doch alles Maß, das ist eine ganz unerträgliche Drohung, damit verscheuchst du uns nur und schreckst uns von den heiligen Geheimnissen ab! — Wie Chrysostomus sich dieser Kritiker erwehrte, sagt er uns nicht; nur erzählte er seinen Zuhörern das Vorgefallene, als er das nächstemal wieder die Kanzel bestieg. (62)

Ein andermal klagt er: »Es kommt oft vor, daß diejenigen, die ich ermahne, auf sich acht zu haben und tugendhaft zu bleiben, in ihrem Leichtsinn sich darüber lustig machen: Sei du nur am Tage des Gerichtes mein Fürsprecher, sagen sie, dann habe ich keine Angst. Ein anderer aber meint: Mein Vater war ja ein Märtyrer, und wieder ein anderer: Ich habe einen Bischof zum Großvater. (63) Wieder andere führen dabei ihre ganze Verwandtschaft an. Indes, nur deine eigenen Verdienste führen dich in den Himmel.« (64)

Es dürfte auch nicht bloß einmal geschehen sein, daß manche Zuhörer während der Predigt wegliefen, wenn es sie nicht mehr interessierte. (65) Außerdem hatte »der Teufel« noch ein anderes Mittelchen ausgedacht, die Leute von der Predigt abzuhalten: »Er hat Taschendiebe und Beutelschneider unter die Zuhörer gemischt und ließ vielen das Geld, das sie im Beutel trugen, stehlen. Das ist hier oft und bei vielen geschehen. Ich gebe euch darum den Rat, nehmt überhaupt kein Geld mit in die Kirche! Denn der Teufel hat das nur deshalb getan, um euch ... von eurem Eifer für das Anhören des Wortes Gottes abzubringen.« (66)

Eines Tages, es war gerade das Fest des Märtyrers Julian, wurde im Daphnehain ein Volksfest abgehalten. Dieselben Christen, die am Vorabend zum Martyrium des Heiligen gepilgert waren, zogen am Festtage selbst in den Daphnehain und besuchten Schauspiele und Tingel-Tangels. »Ihr alle, die Ihr anwesend seid, rief da Chrysostomus seinen Zuhörern zu, geht morgen vor das Stadttor hinaus und haltet sie zurück mit guten Worten! Man mag

(61) De ss. Martyribus 3 (50, 650).

(62) Non esse ad gratiam concionandum 1 und 2 (50, 653 ff.).

(63) Der Zölibat war damals noch nicht allgemeines Kirchengesetz.

(64) Hom. 3, 10 de Lazaro (48, 1005).

(65) Hom. 3, 3 in Princ. Act. (51, 91): Ich weiß, daß *viele* Zuhörer beim letzten Teil meiner Predigt nicht mehr zugegen waren.

(66) Hom. 4, 6 de Incomprehensibili (48, 735).

euch deswegen tadeln oder mit euch streiten, sagt nur, ich hätte euch also geheißen!« (67)

Ob das etwas geholfen hat?

Am tollsten ging es in Antiochien in den ersten *Neujahrstagen* zu. Der Jahresanfang wurde damals schon am ersten Januar gefeiert. Er galt als allgemeiner Freuden- und Reichsfesttag. Man nannte ihn das Fest der Saturnalien. An diesem Tag traten die neuernannten Konsuln unter großer Feierlichkeit ihr ziemlich bedeutungsloses Amt an. Der Senat hielt eine offizielle Festsitzung. Er und die höheren Staatsbeamten erneuerten ihren Treueid gegen den Kaiser. Staats- und Privatfestessen ohne Zahl bildeten das Herzstück des Tages. Die Stadtrhetoren hielten ihre prunkvollsten Reden. Das Volk trug weiße Festkleider und alle Welt machte sich gegenseitig Geschenke. (68) Die Häuser und Marktplätze wurden, wie auch am Pfingsttage, bekränzt und mit den schönsten Teppichen geschmückt. Am Abend war allgemeine Beleuchtung der Stadt, besonders der öffentlichen Plätze.

Soweit hätte auch Chrysostomus nichts einzuwenden gehabt. Man tat aber in diesen Tagen auch noch andere Dinge, die weniger unschuldig waren. Die Feste mit ihrem ganzen *Programm* stammten noch aus der *Heidenzeit* und an diesem von der Volksgunst gehaltenen Herkommen durfte nicht gerüttelt werden. Noch gab es zuviele Heiden, die nicht gewillt waren, auf die althergebrachten Volksfeste den Christen zuliebe zu verzichten und auch unter den Christen gab es genug solche, die einen solchen Verzicht im Ernste gar nicht wollten, weil sie selbst noch ein gut Stück Heidentum aus der Taufe herübergerettet hatten. Da wurde denn in diesen Tagen gezecht, sogut und soviel man nur konnte; da wurden Umzüge mit Musik und Tanz veranstaltet, bei denen alles auf seine Rechnung kam, nur nicht Anstand und gute Sitte. Das waren die Tage, in denen Bachus Stadtpräfekt war und Venus seine getreue Gefährtin. — Kein Wunder, daß der Vorkämpfer christlicher Lebensart auf dieses »Satansfest« (69) nicht gut zu sprechen war. Es schmerzte ihn, daß man die ganze Neujahrsnacht hindurch nichts als tanzte, spielte und trank, daß die Schauspieler und Kommödianten (die Mimen) ihre stärksten Stücke zum Besten gaben und überhaupt eine Ausgelassenheit herrschte und gleichzeitig ein Aberglaube sich kundgab, daß die Ehre der christlichen Bevölkerung in Verruf geraten mußte. »Wie könnt ihr nur auch solche Feste

(67) In S. Julianum 4 (50, 672 f.).

(68) Alb. Müller, Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreich = Philologus 68 (1909) 464 bis 487.

(69) Hom. 1, 1 de Lazaro (48, 963).

feiern?« klagt Chrysostomus in seiner Neujahrspredigt. Der schönste Festschmuck eines Christen ist ein reines Gewissen und der Glanz der Tugend.« (70)

Aber die Schenken wurden deshalb nicht leer. Manche lachten dann darüber, spotteten und sagten im Anblick der Betrunkenen: »Wahrhaftig, die haben sich bekehren lassen; es ist wirklich keiner ins Wirtshaus gegangen, alle sind sie brav und nüchtern geblieben!« (71)

Den feierlichen Abschluß dieser Festzeit bildeten am dritten Januar die Spiele, Pferde- und Wagenrennen im Zirkus, zu denen natürlich wieder ganz Antiochien hinausströmte, ob christlich oder heidnisch. Da half kein Bitten und kein Drohen. Theater und Zirkus bleiben zeitlebens die Feinde des Chrysostomus, die ihm immer wieder siegreiche Konkurrenz machten.

Jedenfalls ist es unrichtig, wenn Palladius und nach ihm Georg Alexandrinus (72) in rein lobrednerischer Absicht behaupten, Chrysostomus habe durch seine Predigten Zirkus und Theater geleert und die Kirchen gefüllt. Nein! *Der* Redner, der die Masse der Antiochener dazu gebracht hätte, lieber in die Kirche zu gehen als ins Theater, lieber zur Predigt als zu Zirkus und Pferderennen, der hat nie gelebt!

Wenn also auch Chrysostomus unbestritten der größte Kanzelredner des christlichen Altertums war und in seiner Art vielleicht von niemand noch übertroffen wurde, so konnte doch auch er keine Wunder wirken. Viele einzelne Seelen mochten durch sein Wort gebessert werden, die eigentliche Masse des Volkes blieb im großen und ganzen was sie immer und überall war und sein wird: ein Naturkind, das weit mehr seinen Trieben und Instinkten folgt, als den guten Ermahnungen seines Sonntagspredigers.

Diese Tatsache entging dem beobachtenden Auge des Chrysostomus so wenig, daß er mehr als einmal offen vor seinen Zuhörern darüber klagte. »Machen wir es jetzt nicht wieder so, wie immer: Wenn eines der häufigen Erdbeben oder Hungersnot und Dürre uns trafen, so haben wir uns drei oder vier Tage lang gebessert und sind etwas anständiger geworden; dann sind wir zum früheren Leben zurückgekehrt.« (73)

Über soviel Unbeständigkeit war Chrysostomus oft betrübt und für den Augenblick niedergeschlagen. Aber gerade hier zeigte er eine Charaktergröße, die Bewunderung verdient: Er ließ sich nie auf die Dauer entmutigen, oder auch nur in seinem stets gleichmäßigen Eifer für das Predigtamt

(70) Hom. in Kalendas (48, 953 ff.).
(71) Hom. 1, 2 de Lazaro (48, 964).
(72) Pall. 5 (21); Georg Al., Vita Chrysostomi 17 (Savile 8, 179).
(73) Hom. 3, 7 ad pop. Ant. (49, 57).

erschüttern. »Ich wünschte, sagte er einmal, meine Mahnungen möchten etwas mehr Frucht bringen. Wenn aber auch meine Zuhörer nach meiner Predigt in ihrem alten Fehler verharren, so wollen wir trotzdem nicht aufhören, ihnen zuzureden. Auch die Brunnen fließen ja, selbst wenn niemand kommt, sich Wasser zu holen und die Quellen sprudeln, auch wenn niemand aus ihnen schöpft und die Flüsse strömen dahin, auch ohne daß jemand aus ihnen trinkt.

Wir, denen der Dienst des Wortes anvertraut ist, haben vom lieben Gott den Auftrag erhalten, niemals von unserer Pflicht abzulassen und nicht zu schweigen, gleichviel ob jemand auf uns hört oder nicht. So habe ich in meinem Herzen beschlossen, solange ich nur atme und solange es Gott gefällt mich am Leben zu lassen, diesen Dienst zu erfüllen und Gottes Auftrag auszuführen, mag jemand acht geben oder nicht. Da sind einige, die ... sich über uns lustig machen und sagen: Hör auf mit deinen guten Ratschlägen, laß ab von deinen Mahnungen; sie wollen ja doch nicht auf dich hören; laß sie gehen!« Was sagst du! Haben wir etwa versprochen, alle Menschen an einem Tage zu bekehren? Wenn auch nur zehn, ja wenn nur fünf oder gar nur einer in sich gehen, ist das nicht Trost genug? Ja, ich will noch einen schlimmeren Fall annehmen. Gesetzt, es lasse sich gar niemand bewegen, obgleich ich es für unmöglich halte, daß das Wort Gottes gar keine Frucht bringe, wenn es in so viele Herzen ausgestreut wird; aber angenommen, es sei so, so wird doch die Predigt auch dann nicht ganz nutzlos sein. Es ist schon etwas, wenn die Sünder nur weniger ungescheut sündigen oder wenn die Gutwilligen noch eifriger werden. Und endlich: was heute nicht gelingt, kann morgen gelingen; und wenn nicht morgen, so übermorgen oder noch später. Auch ein Fischer zieht oft den ganzen Tag lang seine Netze leer und am Abend, wenn er schon heimgehen will, fängt er den Fisch, der ihm tagsüber entkommen war. — Wenn der Bauer ob ein- oder zwei- oder mehrmaliger Ungunst der Witterung vom Landbau überhaupt abstehen wollte, so wären wir wohl längst alle miteinander Hungers gestorben. Und wenn ein Kapitän das Meer verlassen wollte, weil ein oder zweimal oder noch öfter Stürme entstanden sind, so könnte man überhaupt nicht auf dem Meere fahren und auch dieses wäre nutzlos für uns. Das gleiche gilt von jedem Beruf. Und da sollten wir den Mut verlieren, wenn jemand nicht gleich das erstemal auf unsere Worte hört? — Wenigstens der Lohn bei Gott wird gleich groß sein, auch wenn der andere nicht auf dich hört. Der Teufel arbeitet unermüdlich gegen das Heil unserer Seelen, obgleich ihm sein Eifer keinen Lohn, sondern nur größere Strafe einträgt, und gerade da am meisten, wo er am wenigsten Aussicht auf Sieg hat. — Womit sollten da

wir uns entschuldigen, wenn wir nicht einmal einen kleinen Teil dieses Eifers für das Seelenheil unserer Brüder aufbrächten, zumal wo wir doch Gott zu unserem Bundesgenossen haben?« (74)

Nach einer Ermahnung an die Reichen bekennt Chrysostomus: »Ich weiß zwar, daß viele meine Worte nicht bloß nicht befolgen, sondern nicht einmal darauf acht geben, als trüge man ihnen leeres Geschwätz und Ammenmärchen vor. Aber gerade das schmerzt und betrübt mich, daß weder tatsächliche Erfahrung, noch die große Verheißung Gottes, noch die Furcht vor dem Jenseits, noch unsere täglichen Ermahnungen auf diese Leute irgendwelchen Eindruck zu machen vermochten. Ich werde aber trotzdem nicht aufhören zu mahnen, bis ich sie durch meine Beharrlichkeit überwunden habe. (75)

»Der Landmann mag entmutigt werden, wenn sein ausgestreuter Same keine Frucht trägt; ein Arzt mag seinen Patienten aufgeben, der immer das Gegenteil von dem tut, was er ihm verordnet; ein Lehrer mag verzweifeln an dem Schüler, der nichts lernen will. Aber ich will sie heute alle übertreffen und mich bemühen, denen meine väterliche Fürsorge zu zeigen, die in Sünde gefallen sind ... Und wenn ich keine Frucht von ihnen ernte, mir bleibt der Lohn deswegen unvermindert.« (76)

»Darum muß der Prediger den göttlichen Samen ausstreuen, ob jemand zuhört oder nicht, damit nachher Gott nicht von ihm, sondern von jenen Rechenschaft fordere, denen seine Schätze anvertraut worden sind. So haben auch wir getadelt und zurechtgewiesen, gebeten und gemahnt. Und wir haben es gemacht wie der Vater, der seinem verlorenen Sohn keine Strafe für seine Sünden auferlegte, haben sie im Gegenteil mit offenen Armen aufgenommen und ihnen verziehen, haben die Tore des Hauses geöffnet und ihnen den geistigen Tisch gedeckt, haben sie mit dem hochzeitlichen Gewande der göttlichen Lehre geschmückt und ihnen jede erdenkliche Sorgfalt angedeihen lassen.« (77)

Das war Chrysostomus auf der Kanzel. Schon aus diesen verhältnismäßig wenigen Proben läßt sich erkennen, welch farbenreiches Kulturbild Chrysostomus in seinen Predigten bietet, wie lebenswirklich und bildvoll, wie naturhaft und einfach er zu reden versteht. Nicht Theorien und metaphysische Rätsel, nein greifbare, fast sichtbare Wirklichkeit, mitten aus dem Leben gegriffen, stellt er seinen Zuhörern vor Auge und Seele. Chrysostomus

(74) Hom. 1, 1—4 de Lazaro (48, 963—67).
(75) Hom. 3, 6 und 24, 8 in Gen. (53, 39 und 216).
(76) Hom. 41, 1 in Gen. (53, 375).
(77) Sermo 5, 1 de Anna (54, 669).

spricht zu Menschen, die er kennt und die merken, daß er sie kennt. So klingt sein Wort fast immer bekannte und verwandte Saiten an, der Zuhörer schwingt mit, ob er will oder nicht, er wird ergriffen und mitgerissen, wenigstens für die Dauer der Predigt. Insofern ist Chrysostomus ein wohl unerreichtes Vorbild für die Prediger aller Zeiten. Man wird ihn deswegen nicht als absolutes Rednerideal hinstellen können und wollen, selbst angenommen, daß es ein solches überhaupt gibt. Jeder Prediger wird, wie in seinem übrigen Tun und Lassen, so auch auf der Kanzel seine eigene Persönlichkeit und Individualität zum Ausdruck bringen und bringen müssen, wenn er überhaupt eine Persönlichkeit ist. Aber als Vorbild zur Schulung kann Chrysostomus dienen, wie kein anderer, und der Reichtum seiner Gedanken, die Fülle seiner Bilder und Vergleiche wird immer die sprudelnde Quelle bleiben, aus der nur zu wenig geschöpft wird.

Der heilige Augustin war ein *Denker*, der an Tiefe und Kraft Chrysostomus weit überragt, aber sein Allegorismus macht ihn für die moderne Kanzel wenig brauchbar. Athanasius war ein *Kirchenfürst*, mit dessen Herrschertalent Chrysostomus sich nicht messen kann. Gregor von Nazianz und Basilius haben der Theologie mehr gegeben als er. Aber keiner von allen reicht als Redner und Volksprediger an Chrysostomus heran. Es ist darum vollkommen begründet, daß Griechen und Lateiner, daß die ganze christliche Welt mit seltener Einstimmigkeit auf diesem Gebiete Chrysostomus die Palme zuerkannten. Papst Leo XIII. bezeichnete ihn als »den Fürsten der Redner« und Pius X. hat ihn am 8. Juli 1908 zum offiziellen kirchlichen »*Patron der Prediger*« erhoben. (78)

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL
SCHRECKENSTAGE IN ANTIOCHIEN

Es war gerade ein Jahr, daß Chrysostomus in Antiochien predigte. In der Fastenzeit 386, unmittelbar nach seiner Priesterweihe, hatte er angefangen, die Genesis zu erklären. (1) Das hatte sicher seinen Hauptgrund darin, daß die Lesungen beim Gottesdienst in der Fastenzeit stets aus der Genesis genommen wurden. Möglicherweise hatte aber Chrysostomus damals schon die Absicht, der Reihe nach die hauptsächlichsten Bücher des Alten

(78) Acta S. Sedis 41 (1908) 594—95. Daß bereits Leo XIII. den heiligen Chrysostomus als besonderen Patron der Prediger erklärt hätte, wie es l. c. heißt, konnte ich nirgends finden.

(1) Es sind die Sermones zur Genesis (54, 581 ff.). — Vgl. E. Schwartz, Ostertafeln 169 ff.

und besonders des Neuen Testamentes in seinen Predigten durchzugehen. Daß er schon von allem Anfang an als glänzender Sprecher bekannt war, beweist der Umstand, daß bereits diese ersten Predigten von Schnellschreibern nachgeschrieben und in Umlauf gesetzt wurden. (2) Weit ist indessen Chrysostomus mit seiner Erklärung der Genesis in diesem Jahre nicht gekommen. Man hatte beobachtet, daß auch Andersgläubige, vor allem Arianer, seine Predigten gerne besuchten. Zuletzt erging aus ihren Kreisen die Bitte an Chrysostomus, er möchte auch einmal über die Lehrunterschiede zwischen Katholiken und Arianern sprechen. Das tat er in einem eigenen Zyklus von neun Predigtvorträgen. (3) Aber auch dieser Zyklus war wiederholt unterbrochen worden, so besonders durch die sogenannten ersten drei Predigten gegen die Juden, (4) die in Wirklichkeit gegen jene judaisierenden Christen gerichtet waren, die immer noch die besonderen jüdischen Feste mitfeierten, wie das jüdische Neujahrsfest, das Laubhüttenfest, vor allem aber das Osterfest.

Dann kommen wieder Festpredigten auf die heilige Pelagia, den heiligen Ignatius von Antiochien, auf das Weihnachtsfest, auf Epiphanie und auf den heiligen Meletius. (5) Soeben war Chrysostomus in sein zweites Priester- und Predigerjahr eingetreten. Die Fastenzeit stand wieder bevor. Schon hatte er die Einleitungspredigt für die Fastenzeit gehalten, da trat ein Ereignis ein, das niemand hatte voraussehen können und das alle weiteren Predigtpläne für die Fastenzeit über den Haufen warf.

Ende Februar 387 (6) wurde in Antiochien bekanntgegeben, daß Kaiser Theodosius eine neue, anscheinend ziemlich drückende Steuer ausgeschrieben

(2) Vgl. S. 181.

(3) Hom. 1—9 de incomprehensibili Dei natura (48, 701 ff.).

(4) Hom. 1—3 adversus Judaeos (48, 843 ff.).

(5) 50, 579 und 587; 49, 351 und 363; 50, 515.

(6) THEODORET 5, 19 und ZOSIMUS 4, 41 verlegen zwar den Säulensturz in Antiochien ins Jahr 392. Doch ist das antiochenische Ereignis zweifellos vor dem Blutbad von Saloniki (390) zu setzen, weil letzteres in den Quellen über den Säulensturz nirgends erwähnt wird, insbesondere nicht von Flavian gegenüber dem Kaiser. Ferner hatte Cäsarius sein Amt als magister officiorum nur bis 389 inne und endlich erwähnt der heilige Ambrosius bereits Ende 388 den Aufruhr von Antiochien in einem Brief an Kaiser Theodosius (Epist. 40, 32: Antiochenis tuam donasti injuriam = PL 16, 1112). — Auch 388 kommt nicht in Betracht, weil im Frühjahr 388 Theodosius nicht mehr in Konstantinopel sondern in Saloniki sich aufhielt.

Ostern fiel für Antiochien im Jahre 387 auf den 25. April. (Vgl. GINZEL, Handbuch der Chronologie 3, 411.) Das gleiche nehmen an TILLEMONT, Histoire 5, 745, Note 28; USENER, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1, 237 und E. SCHWARTZ, Ostertafeln 186.

Daß die Christen im Jahre 387 zu Antiochien Ostern gleichzeitig mit den Juden im März gefeiert hätten, wie RAUSCHEN, Jahrbücher 500 aus Hom. 3, 5 adv. Judaeos beweisen zu können meinte, erscheint

habe. Das verdroß die Antiochener nicht wenig, denn auch bei ihnen war der Geldbeutel die empfindlichste Stelle des menschlichen Organismus. Bald sah man Leute auf den Straßen und auf dem großen Marktplatz in Gruppen zusammenstehen und die unangenehme Neuigkeit besprechen. Zornige Stimmen wurden laut, Rufe des Unwillens und der Widersetzlichkeit gegen die Steuerbeamten, ja gegen den Kaiser selbst, waren zu hören. Die Aufregung und der allgemeine Unwille stiegen von Stunde zu Stunde. Hetzer reizten die Leute noch mehr: Ringkämpfer, niedrige Schauspieler und Leute, die sich um drei Obolen im Tag als Beifallsklatscher an die Schauspieler vermieteten, (7) dann fremdes, zugelaufenes Volk, (8) das nichts zu verlieren hatte und bei jedem Tumult etwas zu gewinnen hoffte, sie alle brachten den Zorn der Menge auf den Siedepunkt und raubten ihr die Besinnung. Unter Verwünschungen und Schmährufen auf den Kaiser und seine Steuern zog der Strom der Menschen am Regierungssitze des Statthalters und an den dortigen Thermen vorüber, wo sie die Seile der großen Lampen durchschnitten und Steine gegen die Bilder der Kaiserfamilie warfen. Dann gings hin zum großen Marktplatz, wo gewöhnlich alle öffentlichen Angelegen-

mir ganz unwahrscheinlich. Die Antiochener konnten doch, im Gegensatz zu den anderen Orientalen, im Jahre 387 Ostern nur dann zugleich mit den Juden feiern, wenn sie dies grundsätzlich immer taten. Dann hätten sie sich sechzig Jahre mit dem Verbot des Konzils von Nizäa im Widerspruch befunden, ohne Widerspruch zu finden! Und doch beruft sich Chrysostomus in eben dieser Predigt den Gegnern gegenüber ausdrücklich auf die Vorschrift des Nizänums, das die gemeinsame Osterfeier den Christen vorschreibe, und die Beobachtung der jüdischen Osterfeier verbiete. Am Schluß sagt er noch: »Also tue, was die ganze christliche Welt tut« (Hom. 3, 5 adv. Jud. = 48, 870). Auch handelte es sich nicht darum, ob die judaisierenden Christen noch einen halben Tag länger fasteten, sondern ob Ostern »in diesem oder in jenem Monat« gefeiert werde (l. c. 3). Ausdrücklich fügt Chrysostomus bei: Die Juden hätten ja Ostern im Notfall auch einen Monat später feiern können und dürfen, legten also mehr Gewicht auf die Ortsfrage als auf die Zeitfrage (vgl. Numeri 9, 7—9). Dazu stellt er noch den Χρόνος τῆς Ἐκκλησίας in Gegensatz zu dem Χρόνος der Juden und sagt (n. 3): früher hätten sie auch in Antiochien eine andere Fastenpraxis gehabt, hätten sie aber dann der kirchlichen Einheit zuliebe (im Jahre 325) aufgegeben. (Vgl. SCHWARTZ, Ostertafeln 119.) Das alles hätte gar keinen Sinn, wenn die Christen im Jahre 387 Ostern zu gleicher Zeit mit den Juden gefeiert hätten.

Die Tatsache sodann, daß die Antiochener bereits vor Ostern im Orontes badeten (Hom. 17, 2 = 49, 178—79) und daß es während der Reise des Flavian nach und von Konstantinopel bereits ganz warm war (Hom. 21, 1 = 49, 213), spricht entschieden für April, nicht für März.

Die schwierige Stelle von Hom. 3, 5 adv. Judaeos (48, 869 ff.) erklärt auch E. SCHWARTZ, Ostertafeln 120, N. 2, zugunsten des 25. April.

(7) Hom. 17, 2 ad pop. (49, 176). NB! Da im folgenden fast immer nur die sogenannten Säulenhomilien = *ad populum Antiochenum* zitiert werden, so sind auch stets diese gemeint, wo keine andere Angabe ausdrücklich gemacht ist.

(8) Hom. 3, 1 und 17, 2.

heiten besprochen wurden. (9) Der Marktplatz war sonst die große Zentrale für alle Stadt- und Weltneuigkeiten. Hier ließen sie ihren Zorn an den goldenen Standbildern des Kaisers und der kaiserlichen Familie aus, rissen dieselben von ihren Sockeln herunter und zogen sie unter Johlen und Schreien durch die Straßen.

Das war offener Aufruhr, eine öffentliche Beschimpfung und Verhöhnung der obersten Autorität des Reiches, das Verbrechen der Majestätsbeleidigung, das vom alten römischen Recht nur mit der Todesstrafe geahndet werden konnte. Die Bilder und Statuen der regierenden Herrscher genossen überhaupt im Orient ein besonderes Ansehen. Wenn ein neuer Kaiser den Thron bestieg, so wurde eine Büste des Herrschers mit den Symbolen der kaiserlichen Macht in alle größeren Städte getragen. Der Einzug ging unter Trompetenschall und militärischer Begleitung vor sich. Dann strömte alles Volk zusammen um das Kaiserbild zu sehen (10) und die Musik zu hören. Und gerade noch das Jahr vor dieser Revolte hatte Kaiser Theodosius den kaiserlichen Standbildern sogar das Asylrecht verliehen. Wer zu einer solchen Bildsäule seine Zuflucht nahm, durfte zehn Tage lang auch von den Beamten und Soldaten des Kaisers nicht mit Gewalt davon entfernt werden. (11)

Kaum war die Torheit geschehen, da kam wieder die Besinnung über die Leute und mit der Besinnung das Bewußtsein der furchtbaren Folgen ihrer unüberlegten Tat. Jetzt erfaßte Angst und Schrecken die Stadt und bald dachte jeder nur noch daran, sich so schnell als möglich aus dem Staube zu machen und in Sicherheit zu bringen. Zum Unglück hatten auch Mitglieder reicher und hochgestellter Familien (viri illustres) selbst aus dem höchsten Adel sich in den Wirbel des Aufruhrs mit hineinreißen lassen. (12)

Für den Stadtpräfekten Tisamenus, der noch Heide war (13) und erst seit einem Jahr als oberster verantwortlicher Beamter die Geschicke von Antiochien lenkte, konnte dieser plötzliche Ausbruch eines Volksaufruhrs und

(9) LIBANIUS (Oratio 1, 30 de seditione; ed. Förster 2, 398) behauptet, die Menge sei zuerst zum Hause des Bischofs Flavian gezogen (ohne anzugeben, in welcher Absicht). Man habe ihn aber nicht angetroffen. Das ist alles, was Libanius von der Tätigkeit des Flavian zu berichten weiß. Von dessen Reise nach Konstantinopel und seiner Fürsprache beim Kaiser erwähnt er kein Wort! — Merkwürdigerweise schreibt auch Theodoret (HE 5, 19) nichts von der Reise Flavians. Ihm war es nur um die Verdienste der Mönche zu tun. Vgl. RAUSCHEN, Jahrbücher 12—13.

(10) Hom. 7, 1 in S. Paulum (50, 507).

(11) Cod. Theodos. IX. 44, 1 (Mommsen 1, 518); Cod. Justinian. I. 25, 1.

(12) Hom. 13, 1—2 und 4.

(13) Hom. 16, 1.

einer gegen die Person des Kaisers gerichteten Kundgebung die unangenehmsten Folgen haben. Tisamenus war ohnehin wegen seiner Strenge und Härte gefürchtet und gehaßt. Jetzt hatte er sich kaum von seiner ersten Überraschung, vielleicht auch vom ersten Schrecken erholt, da begann er ohne Zögern und mit drakonischer Strenge gegen die Schuldigen vorzugehen. In dem begreiflichen Streben, seinen Eifer für die Ehre seines kaiserlichen Herrn, für die Sicherheit des Reiches in möglichst hellem Lichte erscheinen zu lassen, ging er anscheinend über das Maß notwendiger Strenge weit hinaus. Seine Soldaten und Häscher mußten alles abfangen, was ihnen in den Weg kam. Schuldige und Unschuldige füllten in kurzer Zeit die Kerker. (14) Sofort wurden die Richter der Stadt zusammengerufen. Das Recht begann seinen Lauf.

Das Gerichtsgebäude war bald umlagert von den Angehörigen der Verhafteten. Aber es war, als wäre niemand da. Todesschweigen herrschte unter der Menge. Keiner wagte mit dem andern zu reden, denn mancher Unvorsichtige ward plötzlich und unerwartet mitten aus der Menge herausgerissen und verhaftet.

Im Inneren des Gerichtsgebäudes standen bewaffnete Soldaten und hielten diejenigen in Schranken und Schweigen, die dort vor der Türe des Gerichtssaales auf das Schicksal der ihrigen harrten. Eine Mutter wollte ebenfalls nach dem Lose ihres gefangenen Sohnes sich erkundigen. Sie begegnete unterwegs einem Richter, der eben zum Gerichtsgebäude ritt. In ihrer Verzweiflung ergriff sie die Zügel des Pferdes, entblößte ihr Haupt, zeigte dem Richter ihre grauen Haare, und lief die ganze Strecke über das Forum bis zum Gerichtsgebäude neben ihm her, fortwährend um Schonung bittend für ihren Sohn. (15)

Die tödliche Angst der Frauen um ihre Gatten und Söhne war in der Tat begründet. Eine andere Mutter samt der Schwester eines Verhafteten hatten sich ebenfalls bis unmittelbar an die Eingangstür des Gerichtssaales durch die Schar der Soldaten durchgedrängt. »Da hörten sie die Stimmen der Henker neben den Foltern, die dumpfen Schläge der Peitschenhiebe, das Weheklagen der Gegeißelten, die schrecklichen Drohungen der Richter.« Und da lagen sie am Boden, wie Leute, die vom Ufer aus das Todesringen von Schiffbrüchigen sehen, ohne helfen zu können und so waren sie selbst

(14) Hom. 3, 6.

(15) Hom. 17, 2. — Chrysostomus hat dieses Vorkommnis anscheinend selbst mitangesehen, da er während der ersten Gerichtsvorgänge selbst das Gerichtsgebäude besuchte. Daher dürfte diese Szene auch mit mehr Wahrscheinlichkeit in die ersten Tage zu verlegen sein, nicht erst nach der Ankunft der kaiserlichen Kommissäre.

geistig auf die Folter gespannt und duldeten hundertfache Todesqualen! Selbst die Richter litten unter der Härte der Strafen, die sie verhängen mußten. Gattinnen und Bräute, auch aus vornehmen Familien, standen da und baten jeden, der vorüberging, den Ihrigen doch irgendwie Hilfe und Trost zu bringen. (16)

Chrysostomus war selbst in das Regierungs- und Gerichtsgebäude gegangen, um die Gefangenen zu besuchen und hatte sich von der Größe des allgemeinen Schreckens überzeugt. (17) Freilich in den gesetzlichen Gang der Gerichtsverhandlungen einzugreifen, dazu besaß weder er noch sonst jemand die Macht. Jetzt halfen weder Reichtum noch Einfluß, weder ein großer Freundschaftskreis noch verwandtschaftliche Beziehungen gegen die eiserne Strenge des Gesetzes und der Richter. Selbst Mitglieder der höchsten Familien waren unter den Verurteilten. Bis in die tiefste Nacht hinein dauerten Verhör und Gericht. Draußen harrte die Menge in atemloser Spannung auf die Verkündigung der Urteile. Manche beteten laut in ihrer Angst und unter Tränen, Gott möge den Richtern ins Herz geben, daß die Vollziehung der Strafen solange aufgeschoben würde, bis das Urteil des Kaisers eingelangt wäre. Die Richter blieben hart. Die Tore öffneten sich und man sah, wie Männer in Ketten aus dem Gerichtshof in den Kerker geführt wurden, reiche Leute, die Pferde und Wagen besaßen und öffentliche Spiele geben konnten, Adelige und Schauspieler, Hohe und Niedere. (18) Mit dem Todesurteil war zugleich die Beschlagnahme des Vermögens verbunden und so irrten damals Frauen und Mütter, die tags zuvor noch reich gewesen, durch die Straßen, um bei fremden Leuten Obdach zu erbitten, während jeder sich fürchtete, sie aufzunehmen. (19)

Soweit die Verhöre beendet und die Urteile gefällt waren, wurden diese auch in kurzer Zeit vollzogen. »Einige wurden mit dem Schwerte hingerichtet, andere auf dem Scheiterhaufen verbrannt, wieder andere den wilden Tieren vorgeworfen und zwar nicht bloß Männer, sondern auch sogar solche, die fast noch im Kindesalter standen! Weder die Unreife des Alters, noch der begreifliche Unmut des ärmeren Volkes (über die Steuer), weder der Hinweis darauf, daß sie nur in den allgemeinen Wirbel sich hatten hinreißen lassen, noch das Versprechen, nie wieder etwas ähnliches tun zu wollen, nichts, gar nichts konnte sie retten. Ohne die geringste Nachsicht wurden sie zur Richtstätte geführt, wobei noch bewaffnete Soldaten als Wache zu

(16) Hom. 13, 1.
(17) Ebd.
(18) Hom. 13, 2 und 18, 1.
(19) Hom. 13, 2.

beiden Seiten gingen, damit niemand die Verurteilten befreie. Mütter folgten von Ferne und sahen mit an, wie ihren Söhnen die Köpfe abgeschlagen wurden. Über ihr Unglück zu klagen und zu weinen aber, wagten sie nicht. Die Furcht war größer als der Schmerz, Angst und Schrecken stärker als die Stimme der Natur.« (20)

Das alles geschah offenbar auf Grund einer Art von Standrecht. Für normale Zeiten hatte Kaiser Theodosius durch Gesetz vom 27. März 380 bestimmt, daß während der vierzigtägigen Fastenzeit alle Strafprozesse ruhen sollten und daß auch in dieser Zeit keinerlei körperliche Strafe, also vor allem keine Todesstrafe vollzogen werden dürfe. (21)

Wer damals Geld hatte, verbarg es; wer fliehen konnte, ließ Haus und Stadt im Stich. Alles suchte sich zu retten »wie aus einem brennenden Hause«. (22) In den Bergen und Einöden, in Höhlen und Schluchten irrten Männer, Frauen, sogar Kinder umher, zumeist Leute aus vornehmen Familien. (23)

Wie es aber stets zu geschehen pflegt, einige der Haupträdelsführer waren die ersten gewesen, denen es gelungen war, sich rechtzeitig in Sicherheit zu bringen. Die Zurückgebliebenen sahen jeden Tag den Tod vor Augen. Keiner getraute sich mehr, ohne dringendste Not auf die Straße zu gehen. Die Stadt sah aus »wie ein verlassener Bienenstock«. (24) Vor allem erwartete man in Hangen und Bangen, was für ein Urteil erst der Kaiser fällen werde, der

(20) Hom. 3, 6.

(21) Cod. Theodos. IX. 35, 4 und 5 (Mommsen 1, 490). — RAUSCHEN, Jahrbücher 264 meint zwar, die in Homilie 13 geschilderten Gerichtsszenen hätten sich erst nach Ankunft der zwei kaiserlichen Kommissäre abgespielt. Doch ist es äußerst unwahrscheinlich, daß der ohnehin als streng geltende Präfekt von Antiochien volle drei bis vier Wochen gewartet haben sollte, bevor er ein Urteil fällte, bezw. vollstrecken ließ, dazu bei Gelegenheit eines solchen Aufruhrs. Im Gegenteil geht aus Hom. 3, 6, die nach der ersten Schreckenswoche und nach der Abreise des Patriarchen Flavian gehalten ist, hervor, daß die Hauptschuldigen gleich in den ersten Tagen gerichtet und eine ganze Anzahl von ihnen auch tatsächlich hingerichtet worden waren. Dasselbe ergibt sich auch aus Libanius, Or. 1, 36 (ed. Förster 2, 401—2) und aus Theodoret, HE 5, 19 (82, 1240 B). — Auch bestand die Hauptaufgabe der beiden Kommissäre darin, die Sache zu untersuchen und dann Bericht zu erstatten. Man kann auch schwer glauben, daß die Kommissäre, die doch dem Patriarchen unterwegs begegnet und von seiner Absicht unterrichtet waren, der Entschließung des Kaisers hätten vorgreifen und schnell noch neue Hinrichtungen hätten vornehmen sollen. Dagegen spricht auch das, was über das Eingreifen der Mönche berichtet wird. Das Auftreten der Kommissäre zeigte auch weit mehr das Bestreben, beruhigend und mildernd zu wirken. Die Homilie 13 dürfte daher früher einzureihen sein, oder man müßte τετρὰς als den vierten Monatstag, wenn nicht einfach als »Gerichtstagung« auffassen, so wie ἡμέρα für Gerichtstag bei Paulus (1. Cor. 4, 3).

(22) Hom. 2, 1 (35).

(23) Hom. 21, 3 (218).

(24) Hom. 2, 1 (35).

als leicht erregbarer Charakter bekannt war. Kein Wunder, daß jetzt in Antiochien die wildesten Befürchtungen und Gerüchte über das Schicksal der Stadt umliefen: »Der Kaiser wird allen Leuten ihr Vermögen wegnehmen, er wird die Häuser samt den Inwohnern verbrennen lassen, er wird die ganze Stadt vom Erdboden vertilgen und alle Spuren von ihr verwischen, er wird den Pflug über die Stätte führen, auf der sie stand.« (25)

Die Aufregung stieg noch, als man erfuhr, der Stadtpräfekt habe am Tage der Revolte selbst in aller Eile berittene Boten an das Hoflager abgesandt, um über den Vorfall Bericht zu erstatten, ohne Zweifel auch, um etwaige besondere Weisungen zu erbitten. (26) Die Bürgerschaft fürchtete wohl nicht ohne Grund, der Bericht des Statthalters könnte so gehalten sein, daß des Kaisers Zorn weit eher angefacht als gemildert würde.

Mit Aufruhr und Verletzung der kaiserlichen Autorität war bei Theodosius ohnehin nicht zu spassen, so wenig wie bei den früheren Kaisern. Als im Jahr 354 im gleichen Antiochien Teuerungskrawalle ausgebrochen waren, bei denen das Haus eines reichen Getreidehändlers in Brand gesteckt und der Statthalter selbst ermordet wurde, da kostete dieses Abenteuer selbst dem Neffen des Kaisers, dem Cäsar Gallus, das Leben, weil er an dem Morde nicht ganz unschuldig war. (27) Drei Jahre nach dem antiochenischen Säulensturz gab es in Saloniki wegen der Verhaftung eines beliebten Zirkuswagenlenkers einen Aufruhr, bei dem der Stadtkommandant ermordet und einige Beamte mißhandelt wurden. Dafür wurden siebentausend Einwohner jeden Alters, Geschlechtes und Standes niedergemetzelt, was zu der berühmten Kirchenbuße des Kaisers Theodosius Veranlassung ward. (28)

Es lag also in der Tat für Antiochien Grund genug vor, in Angst und Sorge zu sein, tatsächlich glich auch die Stadt in den ersten Tagen nach dem Unheil mehr einem Friedhof, als einer volkreichen Hauptstadt. Niemand wagte sich aus dem Hause, nicht einmal zum Gottesdienst scheinen die Leute gekommen zu sein. Wenigstens hatte Chrysostomus, entgegen der sonstigen Gepflogenheit in der Fastenzeit, eine ganze Woche nach dem Aufstand die Kanzel nicht mehr bestiegen. Endlich aber fand es Patriarch Flavian doch für notwendig, das Volk zu versammeln, um die gedrückten Gemüter einigermaßen zu trösten und den Alpdruck der Totenstille, der Angst und Niedergeschlagenheit von ihnen zu nehmen. Sein Presbyter und Prediger Johannes

(25) Hom. 2, 2; 12, 1; 17, 1 (c. 36, 127, 172). — Vgl. Theodoret, HE 5. 19.

(26) Hom. 6, 2 (83).

(27) Allard, Julien 3, 50.

(28) Sozomenus, HE 7, 25 (67, 1493). — S. Ambrosius, Epist. 51 (PL 16, 1160). — Vgl. Güldenpenning, Kaiser Theodosius 183 und Baur, Zur Ambrosius-Theodosiusfrage l. c.

sollte sich dieser Aufgabe unterziehen, während er selbst, der Patriarch, bereits einen anderen Plan gefaßt hatte.

Erwartungsvoll richteten sich aller Augen auf den Ambo, als Chrysostosmus am Ende der ersten Schreckenswoche wieder auf ihm erschien. Es mochte der dritte oder fünfte März des Jahres 387 sein. »Was soll ich sagen, begann er seine Predigt, wovon soll ich reden? Jetzt ist es Zeit zum Weinen, nicht zum Reden, zum Trauern, nicht zum Sprechen, zum Beten, nicht zum Predigen. So groß ist die begangene Missetat, so unheilbar die geschlagene Wunde. Allein schüttelt die Mutlosigkeit ab! Ein Christ muß sich auch dadurch von einem Heiden unterscheiden, daß er es versteht, Heimsuchungen und Schicksalsschläge im Vertrauen auf Gott und ein besseres Jenseits mutig zu ertragen. Die alteingesessenen Bürger dieser Stadt sind ja gut gesittet. Nur einige Fremde, von allen Himmelsrichtungen zusammengelaufene Menschen, schlechtes, böses Gesindel, das nichts mehr zu verlieren hat, nur die haben das Unglück angerichtet. (29) Gaukler, Ringkämpfer, Schauspieler und solche, die ihre ganze Zeit in den schlechten Theatern vergeuden, die sind es ja auch zumeist, die die Bevölkerung aufreizen und in den Städten Unruhen hervorrufen. Die arbeitsscheue Jugend, in solcher Schule erzogen, wird dann bei derartigen Gelegenheiten noch wilder als ein wildes Tier.(30) Die Schuld an dem Unglück trifft aber auch euch selbst. Wäret ihr meiner früheren Mahnung (31) gefolgt und hättet ihr mir geholfen, die leichtsinnigen Flucher und Gotteslästerer, die aus der gleichen Klasse von Menschen stammen, zu bessern oder aus der Stadt zu weisen, so wäre dies Unheil jetzt nicht geschehen. So aber habt ihr es ruhig mit angehört, wie der König des Himmels gelästert wurde und dafür hat Gott es zugelassen, daß der irdische König beleidigt wurde und ihr alle dadurch in die größte Gefahr gerietet. — Ihr habt nicht mitgetan, sagt ihr? Aber ihr habt es auch nicht verhindert, wird euch der Richter antworten und dasselbe wird auch Gott sagen, wenn wir zu den Sünden und Beleidigungen Gottes durch unsere Mitmenschen fortwährend schweigen. Was nützt euch jetzt in der Stunde der Not all euer Reichtum und Luxus? Seht ihr jetzt, wie wertlos und hinfällig er in Wirklichkeit ist?«

Inzwischen hatten sich die Antiochener in ihrer Angst und Hilflosigkeit an ihren Patriarchen gewandt, als den geeignetsten Mann, beim Kaiser Fürsprache einzulegen. Bischof Flavian hielt die Sachlage auch selbst für so gefährlich, daß er trotz der ungünstigen Jahreszeit und trotz seines hohen Alters sich entschloß, die Reise nach Konstantinopel zu wagen. Der Zeit-

(29) Hom. 2, 3 (37).
(30) Hom. 37, 6 in Matth. (57, 426—27) und Hom. 17, 2 ad pop. Ant. (176).
(31) Hom. 1, 12 (32 f.).

punkt hiefür war insofern besonders günstig, als ja Ostern herannahte, wo die Kaiser seit Konstantius (im Jahre 353) meist eine große Amnestie erließen, von der allerdings gerade Hochverräter und Majestätsverbrecher gewöhnlich ausgenommen blieben. (32) Indes, ein Versuch mußte gemacht werden und Zeit war keine zu verlieren.

Es war gerade eine Woche vergangen seit dem Unglückstag, der plötzlich so viel Unheil über die Stadt gebracht, als der Patriarch Flavian sich auf den Weg nach Konstantinopel machte. Die ganze Stadt, Christen, Heiden und Juden, begleiteten ihn mit ihren Wünschen und Gebeten für einen glücklichen Erfolg. (33)

Seit Konstantin dem Großen hatten die Bischöfe des Reiches eine Art Gewohnheitsrecht erlangt, die kaiserlichen Reichspostwagen zu benützen, die sonst nur für den kaiserlichen Kurierdienst bestimmt waren und dem gewöhnlichen Volke unzugänglich blieben. (34) Diese kaiserliche Kurierpost konnte in jeder Station bereitstehende frische Pferde einspannen, so daß diese Kurierwagen in der für die damalige Zeit kürzest möglichen Frist ihr Ziel zu erreichen vermochten. Mit Hilfe dieser Kurierpoststationen war es seinerzeit Konstantin dem Großen gelungen, vom Hoflager des Kaisers Galerius zu entfliehen und bis nach England zu entkommen. Nur tötete er an jeder neuen Station die Pferde, die ihn bis dahin gebracht, um seinen Verfolgern immer mehr Zeit abzugewinnen.

Auch für Bischof Flavian war Eile die einzige Rettungsmöglichkeit. Waren ihm doch die Boten des Statthalters von Antiochien um volle sieben Tage voraus und in sechs bis sieben Tagen konnte ein Eilbote von Antiochien nach Konstantinopel gelangen.

Auf den Tag seiner Abreise, den 7. März 387, fiel der erste Fastensonntag. Wieder bestieg Chrysostomus den Ambo. Diesmal wollte er das Volk trösten. Er sprach von der Reise des Patriarchen, dem es sicher gelingen werde, das Herz des Kaisers zur Milde zu stimmen. »Wir dürfen zuversichtlich hoffen,« sagte er, »daß seine grauen Haare, die Mühsal der Reise und alle anderen Umstände sowie die Anmut seiner Rede und seines Antlitzes den Zorn des Kaisers besänftigen werden. Er wird den Kaiser auf die Nähe der Passionswoche aufmerksam machen, in der Christus sein Leben hinopferte, damit der Welt ihre Sünden verziehen würden. Er wird ihn erinnern an das Gleichnis von den zwei Schuldnern im Evangelium und an die Bitte des Vaterunsers: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben

(32) Cod. Theodos. IX. 38, 2 (ed. Mommsen 1, 496). — Vgl. RAUSCHEN, Jahrbücher 233.
(33) Hom. 21, 1 (213).
(34) Vgl. ALLARD, Julien 2, 292 ff.

unseren Schuldigern." Er wird ihm sagen, daß nicht die ganze Bevölkerung Schuld trage an dem Vorgefallenen, sondern hauptsächlich fremdes, zugereistes Volk, das keine Ordnung kennt. Wären aber auch alle mitschuldig, durch die lange, beständige Todesangst hätten sie schon genügend Buße getan. Er möge also der Stadt schonen, in der wir zum ersten Male den Namen *Christen* erhalten haben, in der die Apostel gewohnt und gepredigt haben und die sonst immer treu gewesen ist und die Ordnung aufrecht erhielt. So hoffen wir durch die Fürbitte unseres Bischofs und durch die Milde des Kaisers Gnade zu erlangen, am meisten und vor allem aber durch das Erbarmen Gottes, der diese Stadt nicht verlassen wird, zumal wenn wir jetzt die Fasten ordentlich halten. Auch die Bewohner von Ninive haben ja ihre Stadt durch Fasten und Besserung ihres Lebens vom Untergang errettet. So bessert euch denn jetzt wirklich und macht es nicht wie bei einem der häufigen Erdbeben oder bei Hungersnot und Dürre oder sonstigen Anlässen, wo ihr drei oder vier Tage von euren Sünden ablaßt und dann das alte Leben wieder beginnt. Bessert euch darum besonders in drei Punkten: Laßt die üblen Nachreden, habt keine Feindschaften und gebt die böse Gewohnheit des leichtfertigen Schwörens (Fluchens) auf. Wenn ihr das tut, werdet ihr sicher aus der gegenwärtigen Not befreit und dazu die ewige Seligkeit erlangen.« (35)

»Lassen wir uns also,« fuhr er in der nächsten Predigt fort, »durch die augenblickliche Trübsal nicht niederdrücken. Benützen wir sie vielmehr zum Heile unserer Seelen. Viele haben sich ja auch schon gebessert; mancher Unkeusche ist enthaltsam, mancher Starrsinnige weicher, mancher Gleichgültige eifrig geworden; ja Leute, die früher die Kirche nie gesehen und dafür in den Theatern saßen, die bringen jetzt den ganzen Tag in der Kirche zu! So wird für sie diese Trübsal zu einem läuternden Feuerofen, und am meisten wünschte ich, daß sie ihnen die böse Gewohnheit des Schwörens aus der Seele brennen möchte.« (36)

»Auch Job ist durch seine mutig ertragenen Leiden berühmt und verherrlicht worden. In Wirklichkeit gibt es eben nur ein Unglück auf Erden: Die Sünde, das heißt Gott beleidigen. Auch der Tod ist kein Unglück, wohl aber ein unglücklicher Tod in der Sünde. Bessert also eure Sünden und beginnt eure Bekehrung damit, daß ihr in Zukunft das Fluchen und Schwören lasset.«

In der sechsten Predigt machte Chrysostomus seinen Zuhörern eine Mitteilung, die von größter Bedeutung war und wohl geeignet, die Gemüter zu beruhigen. Leider beunruhigt die Predigt dafür umsomehr die Kritik.

(35) Hom. 3 (47 ff.).
(36) Hom. 4 (59 ff.).

Der Prediger erzählt: Bischof Flavian habe auf halbem Wege die berittenen Kuriere des Stadtpräfekten von Antiochien eingeholt! Diese seien unterwegs auf solche Hindernisse gestoßen, daß sie die ermüdeten Pferde zurücklassen und die Reise im Wagen hätten fortsetzen müssen. Dadurch werde sich ihre Ankunft in Konstantinopel dergestalt verzögern, daß Flavian nicht mehr zu spät komme. Hier habe die göttliche Vorsehung ein offenbares Wunder gewirkt!

Nun waren aber seit der Abreise des Bischofs Flavian bis zu dieser Predigt höchstens fünf Tage verstrichen, darnach hätte der greise Flavian in etwa zweieinhalb Tagen ebenso viel Wegs zurückgelegt, wie die berittenen Militärkuriere in neun oder zehn Tagen. Das wäre tatsächlich unbegreiflich und ein wirkliches Wunder der Vorsehung gewesen. Leider macht es aber Chrysostomus selbst in seiner 21. Predigt (37) sehr schwer, an dieses Wunder zu glauben. Dort berichtet er nämlich im Gegensatz zu seiner ersten Mitteilung, Bischof Flavian habe auf halbem Wege bereits die hohen Beamten getroffen, die der Kaiser zur Untersuchung der Sache nach Antiochien geschickt habe. Das stimmt genau zur normalen Dauer einer Kurierfahrt von Antiochien nach Konstantinopel samt halber Rückreise. Man wird also annehmen müssen, daß die erste Nachricht nur ein falsches Gerücht war.

Indes, was man wünscht, das glaubt man gern. Die Antiochener waren jedenfalls für einige Tage getröstet und wurden es noch mehr, als um die gleiche Zeit der kaiserliche Erlaß der jährlichen Osteramnestie in Antiochien eintraf. Diese Amnestie erstreckte sich zwar nur auf Verbrechen, die bis zum Datum ihrer Unterzeichnung abgeurteilt worden waren, betraf also den Fall von Antiochien noch nicht, ganz abgesehen davon, daß es sich hier um Aufruhr und Majestätsverbrechen handelte. Gleichwohl hoffte man, Bischof Flavian werde auch daran anknüpfen können und den Kaiser bitten, er möge seine Gnade und Milde anläßlich des Osterfestes nicht durch gleichzeitige Härte wieder in Schatten stellen. (38)

Inzwischen fuhr Chrysostomus fort, seine Zuhörer zu ermahnen, sie sollten immer so rein und christlich leben, daß sie den Tod nie zu fürchten brauchten. Daß die Todesangst der Antiochener übrigens schon im Abnehmen begriffen war, merkte man auch daran, daß der Besuch der Predigt und des Abendgottesdienstes bereits wieder nachzulassen begann. Manchen wurde es zu schwer, bis zum Abend zu fasten. (39)

(37) Hom. 21, 2 (213).
(38) Hom. 6, 3 (84).
(39) Hom. 9, 1 (103—4).

Umso größer war das Entsetzen, als plötzlich »von einigen entlaufenen Sklaven und Taugenichtsen« das Gerücht in der Stadt verbreitet wurde, das wie ein Lauffeuer umging: es rücken Truppen gegen die Stadt heran, um ganz Antiochien zu vernichten! In der allgemeinen Panik und Kopflosigkeit versuchten einige aus der Stadt zu entkommen. Die Masse des Volkes stürzte in die Kirchen, die das Asylrecht besaßen, und wo bald ein lebensgefährliches Gedränge herrschte. Die törichte Angst und allgemeine Verwirrung nahm einen solchen Grad an, daß der Stadtpräfekt selbst in die Kirche kam, das Volk in Gegenwart des Klerus beruhigte und ihm sagte: Es ist ein falsches Gerücht, geht wieder nach Hause und bewahrt mehr Ruhe und Ordnung!
Chrysostomus, der bei seinem außerordentlichen Eifer und seiner großen Liebe zum Predigtamt vielleicht zu viel von der Wirkung des bloßen Wortes erwartete, war nichts weniger als erbaut über das Schauspiel. »Also so etwas habe ich miterleben müssen, rief er ihnen am Abend zu, nachdem ich euch so oft und so eindringlich ermahnt habe, den Tod nicht zu fürchten! Da muß ein „Außenstehender" (das heißt ein Heide) kommen und euch beruhigen und tadeln zugleich ob solch unzeitiger, törichter Feigheit. Ich hätte gewünscht, die Erde möchte sich öffnen und mich verbergen, so habe ich euretwegen mich geschämt und bin rot geworden. Nicht er hätte euch belehren sollen, sondern ihr solltet die Lehrmeister der Ungläubigen sein! Was sollen da die Heiden von euch denken, wenn ihr vor Todesangst feiger und furchtsamer werdet als der furchtsamste Hase? Ihr seid Menschen? Gerade darum sollt ihr durch die Vernunft die Furcht überwinden. Hat so Job gehandelt, als ihm die Boten den Verlust von Hab und Gut, von Haus und Hof, ja den Tod all seiner Angehörigen verkündeten? Er hat Gott gelobt und gesagt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gepriesen" (Job 1, 21). Euch aber versetzt schon ein bloßes Gerücht in Todesschrecken. Setzt eure Hoffnungen in allem auf Gott, dann braucht ihr nichts zu fürchten. Ja, wären die Väter (Priester) nicht so sehr in mich gedrungen, ich hätte die Kanzel nicht bestiegen vor lauter Entmutigung ob eurer Kleinmütigkeit. Auch jetzt habe ich mich kaum fassen können; so sehr halten Unmut und Mutlosigkeit meine Seele gefangen. Wer sollte aber auch nicht unmutig und mißmutig werden, wenn ihr nach so vielen Predigten noch Heiden nötig habt, die euch ermutigen und euch bewegen sollen, die augenblickliche Furcht mannhaft zu ertragen! Jawohl, ich bin ganz niedergeschlagen vor Beschämung über diese eure Kleinmütigkeit.« (40)
Die plötzliche Panik hatte ihre Ursache vielleicht darin gehabt, daß um eben diese Zeit die Abgesandten des Kaisers wohl unter militärischer Deckung

(40) Hom. 16, 1 (161).

in Antiochien einzogen. Die kaiserlichen Kommissäre waren Cäsarius, der magister officiorum, einer der höchsten Zivilbeamten des Hofes, vermutlich Jurist, und Hellebich, der als Comes und Magister utriusque militae einen hohen militärischen Rang innehatte. (41) Die Wahl dieser zwei hohen Funktionäre zeigte deutlich, welche Bedeutung Kaiser Theodosius der Sache beimaß.

Cäsarius und Hellebich waren jedenfalls mit ziemlich unbeschränkten Vollmachten gekommen. Ihre Hauptaufgabe dürfte aber zunächst gewesen sein, sich jene Informationen zu verschaffen, auf Grund deren sie dem Kaiser einen möglichst sachentsprechenden Bericht senden konnten. Etwas anderes war tatsächlich kaum mehr notwendig. Der Aufruhr, der ohnehin nur ein paar Stunden gedauert hatte, war ja längst beigelegt, die Hauptschuldigen waren abgeurteilt und hingerichtet. Nur die Stadträte als die erstverantwortlichen Hüter der öffentlichen Ordnung und eine Anzahl anderer weniger kompromittierter Personen saßen noch im Gefängnis.

Als vorläufige Strafe hatte der Kaiser über Antiochien zwei Dinge verhängt, die für die Stadt am fühlbarsten schienen: Fürs erste wurden alle öffentlichen *Bäder* sowie die *Theater* und der *Zirkus geschlossen*. Das war eine sehr empfindsame Strafe für eine orientalische Großstadt. Doch hat sich in ganz Antiochien sicherlich niemand aufrichtiger darüber gefreut, als Chrysostomus, dessen größter Lebenskummer Theater und Zirkus waren. Jetzt sah er endlich seinen innigsten Wunsch erfüllt und die Lasterhöhlen und Brutstätten des Teufels gesperrt. Wäre es auf ihn angekommen, sie wären nie wieder geöffnet worden!

Nicht weniger empfindlich für den Stolz der Hauptstadt im Orient war die zweite Strafe: Antiochien verliert Titel, Würde und Vorrecht einer *Metropole*, (42) das heißt ihren Rang als Hauptstadt der Provinz »Oriens«. — Die Eifersucht der Städte untereinander war damals noch weit größer als heutzutage. Als Seleukia, das für Antiochien etwa die gleiche Bedeutung hatte, wie Ostia für Rom, daraufhin Fürbitte beim Kaiser einlegte, er möchte doch Antiochien seinen Metropolitanrang zurückgeben, empfanden es die

(41) Rauschen, Jahrbücher 148.

(42) Hom. 17, 3 (176); vgl. Hom. 14, 6 (151—52). — Nach Theodoret 5, 19 wäre damals Laodicea zur Metropole erhoben worden. Die gleiche Strafe hatte schon früher einmal *Kaiser* Severus über Antiochien verhängt, als dieses den Gegenkaiser Niger unterstützte. Severus hatte der Stadt den Primat über Syrien entzogen und ihn auf Laodicea übertragen, das in stetem Nachbarkrieg mit der Hauptstadt lag. (Vgl. Mommsen, Römische Geschichte 5, 448 und 463.) — Chrysostomus dürfte in seiner Kolosserhomilie wohl den Fall unter Theodosius im Auge haben und eine rhetorische Übertreibung begangen haben, wenn er sagte, der Kaiser habe in seinem ersten Zorn die ganze Stadt zerstören wollen, was übrigens auch Theodoret (HE 5, 19) behauptet.

Antiochener als die denkbar größte Demütigung, daß die Hauptstadt diesem Provinzstädtchen eine solche Gnade sollte zu verdanken haben. Lieber wären sie untergegangen, behaupteten die Antiochener, allerdings erst später, als sie dem Unheil glücklich entronnen waren. (43) In jenen Tagen der Not waren sie dagegen froh an jedem, der für sie eintrat. Das war nun nicht bloß Bischof Flavian allein. Antiochien sah in jenen Tagen noch ein anderes ganz neues Schauspiel. Die Kunde von der Ankunft der kaiserlichen Gesandten war bis in die Hütten und Höhlen der *Einsiedler* gedrungen, die auf den Bergen um Antiochien wohnten. Da sah man nun Männer, die Jahre und Jahrzehnte hindurch ihre Einsiedeleien nicht verlassen, in die Stadt »wie Engel vom Himmel« herabsteigen, (44) an ihrer Spitze den im Rufe großer Heiligkeit stehenden MACEDONIUS. (45) Dem Volke, das sie umringte, sprachen sie Mut und Trost zu und gingen dann geradewegs zum Palaste der kaiserlichen Abgesandten. Mit Freimut legten sie Fürbitte ein für die Schuldigen, ja boten ihr eigenes Leben, ihre eigenen Häupter, zur Sühne. »Wir gehen nicht eher wieder fort, sagten sie, bis ihr entweder des Volkes schonet, oder uns zugleich mit den Schuldigen zum Kaiser sendet. Unser Landesfürst ist gottesfürchtig, gläubig und fromm. Wir werden ihn vollkommen versöhnen. Wir wollen nicht zulassen, daß ihr das Schwert mit Blut befleckt, und Hinrichtungen vornehmt. Wenn ihr aber nicht auf uns hört, so wollen wir mit ihnen sterben. Wenn auch die begangene Missetat groß ist, die Liebe und Milde des Kaisers ist noch größer. Die kaiserlichen Statuen sind gleich wieder aufgestellt worden; die Ebenbilder Gottes aber, die ihr einmal getötet habt, könnt ihr nicht wieder zum Leben erwecken. Denkt auch an das

(43) Hom. 7, 3 in Coloss. (62, 347—48).

(44) Hom. 17, 1 (173).

(45) THEODORET, Hist. Rel. 13 (82, 1404). Nach ihm wäre Macedonius der einzige oder doch der Hauptsprecher gewesen. Doch habe er nur Syrisch gekonnt, sodaß die kaiserlichen Gesandten von seiner ganzen schönen Rede kein Wort verstanden hätten. Erst als man sie ihnen übersetzt und ihnen gesagt habe, wer der Mönch sei, sollen sie von den Pferden gestiegen sein, um seinen Segen gebeten und versprochen haben, dem Kaiser seine Bitte zu übermitteln. — So der anekdotenliebende Theodoret. Vgl. dessen HE 5, 19 (82, 1240—41).

Das alte Recht der Vestalinnen, Verurteilte loszubitten, denen sie zufällig auf dem Wege zur Richtstätte begegneten, war in gewissem Sinne von der Geistlichkeit und den Mönchen adoptiert worden. Doch nahm dieses »Recht« bald solch ausgedehnte, regellose Formen an, daß Kaiser THEODOSIUS im Jahre 392 derartige Interzessionen nur auf leichte Fälle beschränkte, während sein Sohn und Nachfolger ARKADIUS sechs Jahre später den Geistlichen und Mönchen jede Anwendung von Gewalt dabei untersagte und eine Interzession nur in gerechten Fällen duldete und nur mit der Wirkung, daß ein neues Gericht die Sache nochmals untersuchen sollte. (Vgl. Cod. Theodos. IX. 40, 15 und 16; ed. Mommsen 504.)

Gericht und die Rechenschaft, die ihr selbst einmal vor Gott werdet ablegen müssen.« (46)

So sprachen die Mönche in ihrem Eifer zu den zweifellos erstaunten kaiserlichen Beamten. Was sollten diese machen? Sie als Eindringlinge davonjagen? Dazu standen sie doch in zu hohem Ansehen beim Volk und auch bei dem ebenso energischen wie religiös gesinnten Kaiser. So versuchten es die Richter mit der Diplomatie. Sie stellten den Mönchen vor, es liege nicht in ihrer Macht, die gesetzlich geregelte Prozeßordnung zu ändern. Einen Majestätsbeleidiger straflos ausgehen zu lassen, sei gerade so schlimm und so gefährlich (für sie selbst), wie die Majestätsbeleidigung selber. Das verlangten sie auch nicht, meinten wieder die Mönche; die Richter sollten ruhig ihr Urteil sprechen, wie das Gesetz es vorschreibe, nur die Vollziehung des Urteils sollten sie solange verschieben, bis sie (die Mönche) durch persönliche Fürsprache beim Kaiser die Begnadigung der Verurteilten erwirkt hätten, was ganz gewiß der Fall sein werde. Sie wollten sich auch sofort zur Abreise anschicken.

Dieser unwillkommene Eifer der Mönche schien den kaiserlichen Beamten denn doch etwas bedenklich und um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, sagten sie, es sei viel zu beschwerlich für die Mönche, eine so lange Reise zu machen. Es genüge ja, wenn sie ihre Fürbitte ihnen schriftlich mitgäben; sie würden dann selbst zum Kaiser gehen und ganz bestimmt seinen Zorn besänftigen. So geschah es denn auch. Die Mönche kehrten beruhigt und zufrieden in ihre Berge und Höhlen zurück. Cäsarius reiste ans Hoflager zum Kaiser und Chrysostomus rühmte vor dem Volke das tapfere Verhalten der braven Mönche, die weit mehr Mut gezeigt hätten, als alle die Cyniker-Philosophen, die sonst so feierlich mit Mantel, Bart und Stab durch die Straßen gingen, jetzt aber in der Stunde der Gefahr allesamt feige ausgerissen und geflohen seien! — Ob nicht etwa Libanius darunter war? Seine späteren fingierten Reden über den antiochenischen Aufruhr machen fast den Eindruck, als hätten sie den Zweck gehabt, vor der Nachwelt eine kleine Blöße zu verdecken. (47) Jedenfalls waren auch viele andere Leute, selbst aus den höchst gestellten und bei Hof angesehenen Familien, geflohen. »Ja,« rief da Chrysostomus begeistert aus, »jetzt wird der Kaiser hören, was hier geschehen ist; hören wird es die Hauptstadt, hören wird es die ganze Welt, daß in Antiochien Mönche leben, die den Mut von Aposteln besitzen. So wird unsere Stadt den schlechten Ruf wieder verlieren, in den sie gekommen ist. So haben die Mönche und Priester die Stadt gerettet, denn

(46) Hom. 17, 1 (173).
(47) Vgl. S. 333.

Bischof Flavian ging selbst zum Kaiser und die Priester verweigerten den Richtern den Eintritt in die Kirche, bevor sie nicht Zusicherungen gegeben hatten, daß die Vollziehung des Urteils wirklich aufgeschoben würde. Ja, als die Richter ihnen die Zusicherung gegeben hatten, waren sie ihnen vor Rührung und Dankbarkeit zu Füßen gefallen, hatten ihre Kniee umfaßt und die Füße geküßt.« (48)

Das alles zeigt, welch gewaltiger Schrecken damals die Einwohnerschaft erfaßt hatte, wie tief und nachhaltig die Aufregung gewesen, die alle Gemüter aufgewühlt hatte.

Aber auch eine gute Wirkung der vergangenen Schreckenszeit wußte Chrysostomus zu rühmen: Die Bevölkerung war ernst und sehr fromm geworden. Die Stadt schien *»wie in ein Kloster verwandelt«*, (49) und das, meinte Chrysostomus, schmückt sie noch besser und schöner als goldene Bildsäulen: »Was verschlägt es nun, daß die Theater und die Rennbahn gesperrt sind? Ich wünsche eher, daß diese Quellen alles Unheils nie mehr geöffnet würden. Was schadet es, daß die Stadt ihren Vorrang als Hauptstadt verlor? Der edelste Ruhm einer Stadt liegt in der Tugend ihrer Bürger. Unser Ruhm ist es, daß in Antiochien die Jünger zum erstenmal Christen genannt wurden. Den Vorrang genießt keine andre Stadt, nicht einmal Rom. Das ist's, worauf wir stolz sein dürfen, nicht auf die großen Häuser, die langen Säulengänge, die herrlichen Zypressen, den Daphnepark, die weite Ausdehnung, die große Einwohnerzahl und die Würde einer Metropole. Übrigens hoffe ich, daß wir auch das wieder zurückerhalten werden, da ja der Kaiser gut ist und fromm.« (50)

Mit dem Klostergeist der Antiochener stand es nun allerdings nicht sehr glänzend. Daß sie in dieser Fastenzeit keine Theater- und Zirkusspiele besuchen konnten, war ein Unglück, an dem sich nun einmal nichts ändern ließ. Dagegen hatten manche bald herausgefunden, daß der Orontes gar kein übler Ersatz für die gesperrten öffentlichen Badeanstalten wäre. Da liefen ihrer viele hinunter an den Fluß, um zu baden, Männlein und Weiblein, tanzten dabei und machten Sprünge und trieben allerhand Unfug! So kurz war die Wirkung des Schreckens, zu einer Zeit, wo noch der ganze Magistrat und viele öffentliche Verwaltungsbeamte im Gefängnis saßen und auf die Begnadigung durch den Kaiser warteten. (51)

(48) Hom. 17, 2 (175).
(49) Ebd.
(50) Hom. 17, 2 (178—79).
(51) Hom. 18, 4 (187); vgl. Hom. 21, 1 (213) und Note 6 dieses Kapitels.

Inzwischen war der Patriarch FLAVIAN mit seinen Begleitern längst in Konstantinopel eingetroffen und hatte alsbald um Audienz beim Kaiser nachgesucht. Chrysostomus ließ sich später »von einem aus denen, die dabei waren«, den Vorgang der Audienz schildern und hat es dann alsbald auf der Kanzel dem Volke erzählt: »Als der Bischof in die Gemächer des Kaisers geführt wurde, blieb er zuerst fern vom Kaiser stehen, schweigend und mit Tränen in den Augen blickte er zu Boden, das Antlitz verhüllt, wie ein Büßer. Da trat der Kaiser auf ihn zu, und ohne Erregung, ohne Zorn, aber mit Ernst und Würde, äußerte er seinen Schmerz über die Undankbarkeit dieser Stadt: Die ganze Zeit meiner Regierung hindurch habe ich sie mit Wohltaten überhäuft. Das und das habe ich für sie getan und jetzt lohnt sie es so! Welches Unrecht habe ich ihr zugefügt, daß sie nicht bloß mich, sondern sogar Tote noch beschimpfte? (52) Allen anderen Städten habe ich sie vorgezogen und immer war es mein Wunsch gewesen, sie zu sehen. Ja, ich habe schon geschworen, hinzugehen und jetzt tut sie das!
Da seufzte der Bischof tief und bekümmert und sprach: Wir anerkennen die große Liebe, die du gegen unsere Stadt gezeigt hast. Um so mehr schmerzt es uns, daß wir uns gegen unseren Wohltäter so undankbar zeigten und den, der uns so sehr liebte, so schwer erzürnten. Die schwerste Strafe wäre nicht zu streng für solche Undankbarkeit. Und doch trifft uns schwerer als alles andere die Entziehung deiner Huld und Gnade. Vor der ganzen Welt müssen wir uns schämen in unserem Schuldbewußtsein. Und doch kann, o Kaiser, das Unheil wieder gut gemacht werden, wenn es dir gefällt. Strafe uns, wenn du willst; nur entziehe uns deine Gunst nicht, sondern zeige uns noch größeres Wohlwollen als bisher. Erfülle nicht des Teufels böswillige Absicht, der unsere Stadt zu Grunde richten wollte, gerade weil du sie so liebtest. Schmücke deine Krone mit dem schönsten Juwel: mit der Nachsicht und dem Verzeihen gegen Reuige. So wirst du dir ein Standbild, nicht von Erz, sondern von Dankbarkeit in den Herzen der Antiochener, ja der ganzen Menschheit errichten. Auch Konstantin (der Große) hat sich einmal in einem ähnlichen Falle großmütig gezeigt. Gedenke der schönen Worte, die du in deiner Osteramnestie gesprochen, und gib auch diese schon halb Toten dem Leben wieder zurück. Das ist mehr als wenn du sie aus Barbarenhand zurückerobert hättest. Damit ehrst du dich und das Christentum in den Augen sogar der Juden und Heiden, ja der ganzen Welt. Glaube nicht, daß andere Städte dadurch zum Ungehorsam ermutigt werden. Wenn deine Milde der Ausfluß der Machtlosigkeit wäre, dann ja. Hier aber liegen

(52) Sogar die Standbilder der verstorbenen Kaiserin und der Eltern des Kaisers waren umgestürzt worden.

Gnadenflehende zu deinen Füßen. Im Verzeihen und Vergeben aber zeigst du deine Größe. Das wird dir die Dankbarkeit aller sichern und du hast ein leuchtendes Beispiel der Milde für alle Zukunft gegeben. Alle werden auch sehen, wie du die Priester Gottes ehrst und Gott wird dir selbst im Gericht barmherzig sein. Andernfalls möchte ich selbst nie mehr in eine Stadt zurückkehren, der du deine Liebe für immer entzogen hast. (53)

Diese Rede Flavians ist vermutlich von Chrysostomus frei nachgebildet und dem Bischof in den Mund gelegt, wobei er die allgemeinen Gedanken von dessen Ansprache an den Kaiser ganz wohl gekannt haben mag. Sprache, Stil und rhetorische Anlage der Rede tragen ganz das Gepräge von Chrysostomus.

Auf diese Rede des Patriarchen erwiderte der bereits zur Milde entschlossene Kaiser: »Aber was ist es denn Wunderbares und Großes, wenn ich als Mensch gegen Menschen, die mich beleidigten, Nachsicht übe, zu einer Zeit, in der der Herr des Erdkreises um unsertwillen Mensch geworden ist und gekreuzigt wurde und dafür gesagt hat: Vater verzeih ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.« — Damit war die Begnadigung der noch in den Gefängnissen liegenden Antiochener ausgesprochen.

Bischof Flavian hätte gerne das Osterfest noch in Konstantinopel gefeiert. Der Kaiser drängte ihn aber, die frohe Botschaft so bald als möglich selbst nach Antiochien zu bringen. Sobald sie nur einmal ihren Bischof wieder sähen, meinte er, würde ihnen schnell alle Angst vergehen. Flavian bat aber, der Kaiser möge doch wenigstens seinen Sohn, den Thronfolger Arkadius, der freilich erst elf Jahre alt war, nach Antiochien senden, zum Zeichen, daß er wirklich allen Unmut aus der Seele verscheucht habe, worauf Theodosius erwiderte: Sie sollten nur beten, daß erst der Krieg (gegen Maximus?) (54) glücklich beendet werde, dann werde er bestimmt selber nach Antiochien kommen.

Damit hatte die Sendung Flavians ihre Aufgabe erfüllt und ihren Zweck erreicht. Dem Kaiser war es tatsächlich darum zu tun, daß die Kunde von der Begnadigung gerade durch den Bischof und zwar noch vor dem Osterfest nach Antiochien gebracht würde. Er sandte ihm sogar noch Boten über den Bosporus nach, die sich vergewissern mußten, ob er auch schnell genug reise! (55)

(53) Hom. 21, 2 (213). — R. Göbel hat es als sehr wahrscheinlich nachgewiesen, daß Libanius später diese Rede benützte, wie sich auch bei ihm Anklänge an die Predigten 2, 3, 12, 13, 17 finden. Was Sozomenus 7, 23 (67, 1488—89) über den Vorgang erzählt, ist vollkommen unglaubwürdig.

(54) Rauschen, Jahrbücher. Excurs XIV. S. 512 f.

(55) Hom. 21, 4 (220).

Indes mochte wohl Patriarch Flavian bei seinem hohen Alter von der vorausgegangenen Reise noch ermüdet sein und den begreiflichen Wunsch haben, die Rückreise in einem weniger anstrengenden Tempo machen zu können. Anderseits drängte es ihn naturgemäß, den in Angst und Sorge harrenden Bewohnern seiner Bischofsstadt die Kunde von der Begnadigung so bald als möglich zu überbringen. So verzichtete er auf die Freude, selber der erste Bote der Freudennachricht zu sein und sandte einen Schnellreiter voraus, der die frohe Botschaft in Antiochien und die baldige Ankunft des Patriarchen verkündete.

»Gepriesen sei Gott! rief Chrysostomus in der nächsten Predigt aus, gepriesen sei Gott, der die Traurigkeit von uns genommen und die Tage der Heimsuchung abgekürzt hat! Oder wer hat je ein Leid gesehen und gehört, wie das unsere? Tag für Tag lebten wir in Angst, es könnte unsere Stadt samt allen ihren Einwohnern von Grund aus zerstört werden. Noch in der vergangenen Woche glaubten wir alle, daß wir unser Vermögen verlieren, daß Soldaten über uns herfallen würden und fürchteten uns vor tausend ähnlichen bösen Dingen. Heute ist das alles vorüber wie eine Wolke und ein Schatten, und die Furcht vor dem Unheil war unsere einzige Strafe. Oder vielmehr wir sind nicht so sehr gestraft als in Gottes Zucht genommen und gebessert worden. Denn Gott hat das Herz des Kaisers erweicht! Darum laßt uns immer und jeden Tag ausrufen: Gepriesen sei Gott! Laßt uns mit größerem Eifer dem Gottesdienst beiwohnen und zur Kirche eilen, von der uns die Rettung kam. Und wenn auch die bösen Tage vorüber sind, die Erinnerung daran wollen wir immer bewahren, damit wir auch dankbar bleiben gegen Gott und nicht wieder in die alten Fehler zurückfallen.« (56)

Der Jubel in der Stadt über die erlösende Kunde muß ein ganz ungeheuerer gewesen sein. Alles strömte aus den Häusern. Die Leute bekränzten das Forum mit Girlanden und Blumen, zündeten Lichter und Freudenfeuer an, stellten Ruhebetten vor ihren Werkstätten und Läden auf, wie an Feiertagen; kurz es war ein Freudenfest, als wäre die Stadt erst neugeboren! — Ein Glück, daß Theater und Zirkus vorläufig noch geschlossen blieben, sonst hätte der brave Domprediger wahrscheinlich eine neue Enttäuschung erlebt!

Inzwischen war auch Bischof Flavian kurz vor Ostern in Antiochien eingetroffen. Am Ostertag hielt Chrysostomus die Festpredigt, wohl die längste Osterpredigt, die er je gehalten: (57) »Gepriesen sei Gott!« so begann er wieder, »der uns diesen heiligen Festtag mit so viel Freude und Frohlocken begehen läßt, der das Haupt (Bischof Flavian) dem Leibe zurückgab, den

(56) Hom. 12, 1 (127—28).
(57) Hom. 21 (211—222).

Hirten der Herde, den Lehrer seinen Schülern, den Heerführer seiner Armee, den Bischof seinen Priestern. Gepriesen sei Gott, der uns mehr geschenkt, als um was wir ihn baten! Oder wer hätte gedacht, daß der Bischof in so kurzer Zeit in die Hauptstadt reisen, den Kaiser zur Milde bewegen und noch rechtzeitig zurückkehren könnte, um mit uns das Osterfest zu feiern?! Aber siehe, das Unerwartete ist zur Tatsache geworden. Darum gebührt Lob und Dank der Stadt, die im Augenblick der Gefahr nicht zu den Mächtigen und Reichen und zu denen, die beim Kaiser in Ansehen stehen, sondern zur Kirche und zum Priester Gottes ihre Zuflucht nahm und ihre Hoffnung auf die Hilfe von oben setzte. Lob und Dank sei aber auch dem Bischof, der nicht auf sich selber schaute und kein Hindernis scheute und eine hochbetagte Schwester verließ, die jeden Tag sterben konnte; der trotz seines Alters die weite Reise mit jugendlicher Kraft zurücklegte.

Ehre und Ruhm verdient aber vor allem der Kaiser, der das, was er sonst keinem zugestanden hätte, dem Bischof schnell und bereitwillig gewährte«

Dann erzählte Chrysostomus den ganzen Hergang der Audienz und die Rede, die Flavian dabei an den Kaiser gehalten.

»Und jetzt, so schloß er seine Osterpredigt, schmücket nicht bloß euere Häuser, sondern euere Herzen und hört nie auf, Gott für seine Güte zu loben. Euere Kinder und Enkel sollen noch davon reden, wie gütig Gott gegen unsere Stadt gewesen, wie bewundernswert unser Herrscher! Und ob Gott uns von einem Unglück befreit oder ein Unglück über uns kommen läßt, immerdar wollen wir ihm danken und überzeugt sein, daß er in seiner Liebe stets alles zu unserem Besten lenkt. Diese Liebe möge uns allen zuteil werden und durch sie das Himmelreich, in Christus Jesus, unserem Herrn, dem Ehre und Macht gebührt in alle Ewigkeit. Amen!«

Das war Ostern 387.

Die Steuerrevolte von Antiochien hätte ob der großen Anzahl ähnlicher und noch wichtigerer Ereignisse im Altertum wahrscheinlich nur ganz geringe Spuren in der Geschichte hinterlassen. Was sie erst berühmt machte, waren die Predigten, die Chrysostomus bei diesem Anlaß gehalten, die bald ihren Weg durch die ganze christliche Welt nahmen. — Die Lorbeeren, die Bischof Flavian und sein Presbyter Johannes sich bei dieser Gelegenheit um die Stadt erworben, ließen aber den alten und noch immer eitlen Stadtrhetor LIBANIUS nicht schlafen. Vielleicht hat es ihn auch verdrossen, daß die Christen den Erfolg ihres Patriarchen den Heiden gegenüber gern betonten und daß selbst Chrysostomus in einer Predigt darauf hinwies, sie verdankten ihr Leben nur dem Bischof der Christen und hätten daher allen Grund, endlich

einmal selber Christen zu werden. (58) Oder hat sich Libanius geärgert, vielleicht gar getroffen gefühlt über die Stelle, an der Chrysostomus sagte, die Herrn Professoren und Philosophen, die sonst so wichtig und feierlich durch die Straßen der Stadt schritten, hätten damals samt und sonders die Flucht ergriffen? (59) Tatsache ist, daß Libanius, der während der Schreckenstage sich nicht zum Wort gemeldet hatte, in der nächsten Zeit sich hinsetzte und auch seinerseits fünf Reden über den Aufstand verfaßte. (60) Darin erwähnt er den Patriarchen Flavian nur einmal flüchtig und schränkt sein ganzes Verdienst dahin ein, daß er nicht zu Hause gewesen sei, als das Volk ihn suchte, vermutlich in der Absicht, er solle beim Kaiser Nachlaß der Steuern erwirken. Dafür stellt der eitle Mann die Sache so dar, als sei er selbst in eigener Person damals nach Konstantinopel gereist und habe vor Kaiser Theodosius zu Gunsten der Stadt eine Rede gehalten! Aber erst, als der Abgesandte Cäsarius wieder aus Antiochien zurückgekommen und den Kaiser fußfällig um Gnade für die Stadt angefleht, habe der Kaiser Antiochien begnadigt! — Das alles war keck gelogen! Geglaubt hat es ihm auch niemand außer seinem Gesinnungsgenossen Zosimus, dem diese heidnisch umgetaufte Darstellung sehr sympathisch war. (61) In Wirklichkeit war Libanius damals bereits 73 Jahre alt, litt zu jener Zeit an Podagra und hat Konstantinopel weder im Jahre 387 noch in den unmittelbar vorangehenden oder nachfolgenden Jahren gesehen. (62) Nicht einmal das ist gewiß, ob Libanius nicht auch unter den Stadtgelehrten war, die das Weite suchten, als die Dinge in Antiochien angefangen hatten, ungemütlich zu werden und ob nicht seine fünfte Rede eben hier etwas zu verbergen hatte. Jedenfalls haben *Hug* (63) und auch Rauschen (64) der Rhetorik des Libanius zu viel Ehre angetan, wenn sie dieselbe als ernste Geschichtsquelle benützten.

(58) Hom. 21, 4 (220).
(59) Hom. 17, 2 (173).
(60) Editio Förster 2, 385 ff.
(61) Historiae 4, 41 (ed. Mendelsohn 198).
(62) Sievers, Libanius 185.
(63) Studien IV. 133 ff.
(64) Jahrbücher 259 ff.

DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS KIRCHENSCHRIFTSTELLER

DIE bloße Predigttätigkeit hätte Chrysostomus nur bei seinen Zeitgenossen und im engeren Kreise seiner Zuhörer bekannt gemacht. Was ihn für alle kommenden Zeiten und in der ganzen christlichen Welt berühmt machte, war seine *Feder*. Chrysostomus zeigte sich ebenso fleißig als Prediger, wie fruchtbar und unermüdlich als *Schriftsteller*.

Gewiß verdanken manche seiner Predigten ihre Erhaltung nur der Gewandtheit eines Schnellschreibers, (1) der aus Zuhörer- oder Buchhändlerkreisen bestellt sein mochte. Manche Predigten sind auch verloren gegangen. Anderes ist erst nach seinem Tode auf Grund hinterlassener Aufzeichnungen herausgegeben worden. (2) Gleichwohl ist die Zahl der von ihm selbst geschriebenen und herausgegebenen Homilien und Schriftkommentare so erstaunlich groß, daß nur ein ausdauernder, eiserner Fleiß und ungewöhnliche Leichtigkeit in der Handhabung der Feder diese Fülle schriftstellerischer Werke zu erklären vermag.

Die genaue *zeitliche Reihenfolge* der einzelnen Predigten und Schriftkommentare ist oft schwer und nur unsicher zu bestimmen; ungewiß ist in manchen Fällen sogar der *Ort*, an dem sie gehalten wurden, ob in Antiochien oder in Konstantinopel. Gleichwohl hat ein eingehendes, chronologisches Studium der Schriftkommentare des Chrysostomus eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung in den Resultaten erzielt. Um die Chronologie der Schriften haben sich in vergangener Zeit besonders TILLEMONT, STILTING und MONTFAUCON, unter den neueren Forschern RAUSCHEN, SCHWARTZ, LIETZMANN und BONSDORFF verdient gemacht.

Nachdem die aufregenden Tage der Fastenzeit 387 mit dem glücklichen Osterabschluß vorüber waren, kam Chrysostomus in den nächstfolgenden Predigten noch wiederholt auf das zurück, was Bischof Flavian am Kaiserhof in Konstantinopel alles gesehen, gehört und erlebt hatte. (3) Dann hielt er eine Predigt für die neubekehrten Heiden, die durch die Schreckenstage von Antiochien zum Christentum geführt worden waren. (4) Darauf folgte eine Reihe von Märtyrerfesten, an denen der Gottesdienst mit Predigt in

(1) Vgl. S. 181.

(2) So der Kommentar zum Hebräerbrief (63, 9 ff.).

(3) Hom. 1, 1 de Anna (54, 634). Vgl. RAUSCHEN, Jahrbücher 520 ff.

(4) Ist verloren. Vgl. Hom. 1, 1 de Anna l. c.

den betreffenden Martyrien gefeiert wurde. Am Sonntag vor Christi Himmelfahrt predigte er vor einer großen Anzahl syrischer Landleute, die in die Stadt gewallfahrtet waren. (5) Kurz zuvor hatte er wegen Krankheit eine Pause machen müssen. Dann predigte er über das Gleichnis von den zehntausend Talenten (6) und hielt unmittelbar nach Pfingsten seine fünf Predigten über Anna, die Mutter Samuels. (7) Im Herbst nahm er die Predigten gegen die judaisierenden Christen wieder auf. (8)

Auf das Jahr 388 lassen sich festlegen: Die Neujahrspredigt, (9) die sieben Predigten über den armen Lazarus, (10) die Lobrede auf den Märtyrerbischof Babylas, (11) über die beiden Märtyrer Juventin und Maximin, (12) wahrscheinlich auch die vier ersten Predigten über die Vision des Propheten Isaias (6, 1 ff.), (13) über den Verrat des Judas am Gründonnerstag, (14) die Karfreitagspredigt über das Kreuz und den reuigen Schächer, (15) sowie die Osterpredigt. (16) Dann folgten vier Predigten über den Anfang der Apostelgeschichte (17) und vier weitere über die Veränderung der Namen biblischer Personen. (18)

In das gleiche Jahr verlegen neuere Autoren auch die *67 Homilien über die Genesis*. Und zwar sollen die 32 ersten in der Fastenzeit, die 35 letzten nach Pfingsten 388 gehalten worden sein. Doch ist es äußerst unwahrscheinlich, daß Chrysostomus diese Homilien in ihrer vorliegenden Textgestalt wirklich gepredigt hat, aber ganz gut möglich, daß er sie in diesem Jahr als bloß literarisches Produkt herausgab. (19) Bonsdorff will die Genesishomilien und die zu ihnen gehörenden Lazaruspredigten erst ins folgende Jahr 389 verlegen. Ein sicherer Beweis läßt sich aber weder fürs eine noch fürs andere Jahr führen. — Ganz vereinzelt steht mit seiner Datierung Prinz *Max*

(5) Hom. 19, 1 ad pop. Ant. (49, 187 ff.).
(6) 51, 17 ff.
(7) 54, 651—676.
(8) Hom. 4—7 adversus Judaeos (48, 871).
(9) 48, 955.
(10) 48, 963.
(11) 50, 527.
(12) 50, 571.
(13) 56, 97.
(14) 49, 373—382.
(15) 49, 399—408.
(16) 50, 417.
(17) 51, 65—112.
(18) 51, 113—156.
(19) Vgl. S. 182 f. und Theologische Quartalschr. 108 (1927) 227—29; vgl. auch Schemmel, Hochschule von Konstantinopel 154.

von Sachsen, der die Homilien sogar erst in die Bischofszeit nach Konstantinopel verlegen will. (20)

Ein einheitlicher, führender Gedanke, oder eine klar betonte Tendenz treten in den Genesishomilien nicht zu Tage.

Sonst hat Chrysostomus über Schriften des Alten Testaments verhältnismäßig wenig gepredigt. Das Beste, was er hierüber noch bot, sind seine Erklärungen zu einer Anzahl ausgewählter *Psalmen*. Montfaucon und die meisten Herausgeber und Biographen waren der Ansicht, die jetzt noch vorhandenen Erklärungen bildeten nur den erhaltenen Rest eines einst vollständigen Kommentars. Indes ergibt sich aus einer Bemerkung des heiligen Hieronymus, daß schon im Anfang des fünften Jahrhunderts dieser beste Kenner der theologischen Literatur seiner Zeit von einer solchen Gesamterklärung zu den Psalmen nichts wußte. (21) Auch haben sich sämtliche Psalmenerklärungen, die sonst noch unter dem Namen des Chrysostomus im Umlauf waren, als unecht erwiesen.

Eine ganz auffallende Besonderheit tritt im Unterschied von allen anderen Kommentaren zum Alten oder Neuen Testament in den Psalmenerklärungen dadurch zu Tage, daß Chrysostomus sich nicht bloß auf den ihm vorliegenden Septuagintatext beschränkt, sondern häufig auch auf die Übersetzungen »anderer« beruft, ja manchmal drei und vier Lesarten nebeneinander heranzieht, sogar den »*Hebräer*« und »*Syrer*«. (22) Die »anderen« sind Symmachus, Aquila und Theodotion. Die Erklärungen laufen nicht unter dem Namen »Homilien«, sondern als Ἑρμηνεῖαι. Es ist auch kaum wahrscheinlich, daß sie in ihrer vorliegenden Form auf der Kanzel gehalten wurden.

Inhaltlich begegnen uns in den Psalmenerklärungen die typischen Lieblingsgedanken des Chrysostomus über die wichtigsten, religiösen und moralischen Fehler und die notwendigsten Tugenden des Menschen. Da spricht er über die richtige Art zu beten (Ps. 7, 9, 141), über Leiden und Heimsuchungen (Ps. 7, 9, 141), zieht einmal einen hübschen Vergleich zwischen einem Reichen und einem Spatzen (Ps. 10), verbreitet sich über die Macht der Musik, der Psalmen- und Tischgesänge (Ps. 41, 134, 150), polemisiert gegen die Arianer, Manichäer und gegen Paul von Samosata (Ps. 46, 109, 148), redet vom heiligen Petrus in Rom (Ps. 48), von Wallfahrten ins Heilige Land (Ps. 109), von Tugend und Laster und Sünde (Ps. 100, 142, 146), von Gottes Fürsorge für unsere Seelen (Ps. 113), von Priesterwürde (Ps. 113, 116)

(20) Vorwort zu seiner Übersetzung der Genesishomilien 1, IV—V.

(21) Chr. Baur, Der ursprüngliche Umfang ... Chrysostomica 235—242.

(22) Von Ps. 4, 9 (55, 53) an in immer stärkerem Maße. — Hebräus s. Ps. 7, 6 ff. (col. 90, 96 u. a.). — Syrus s. in Ps. 48, 3 (226).

und Jungfrauschaft (Ps. 44, 113), vom würdigen Empfang der heiligen Kommunion (Ps. 133); kurz, die reiche Fülle seiner gewohnten Gedanken, Vergleiche und Bilder zieht auch hier in ihrer ganzen bunten, losen Mannigfaltigkeit und charakteristischen Ausprägung an uns vorüber, wie das in fast allen Predigten und Schriften des großen Lehrers der Fall ist.

Eine rein literarische Erklärung hat Chrysostomus auch zum Propheten *Isaias* begonnen, aber nur bis zum Kap. 8, 10 fortgeführt. Montfaucon (23) rechnet sie zu den hervorragendsten Erzeugnissen des Chrysostomus und auch Tillemont (24) meint, sie trage Anzeichen ungewöhnlicher Eleganz an sich. Darin kann man indes Tillemont nicht gut beistimmen, daß er diese Erklärung in die Mönchs- oder Diakonatszeit des Chrysostomus verlegt, weil er meinte, später hätte dieser nicht mehr Zeit gehabt, ein so großes Werk in Angriff zu nehmen. Chrysostomus hat ja auch als Priester, wahrscheinlich sogar noch als Bischof größere Kommentare verfaßt. Bei dem vollständigen Mangel chronologischer Anzeichen kommt hier jede zeitliche Fixierung über den Wert einer bloßen Möglichkeitsangabe nicht hinaus. Die Ausführungen über den Luxus der Frauen und ihre Sinnlichkeit, über Geiz, Trunkenheit und Sündenbekenntnis setzen aber doch schon eine gewisse seelsorgliche Erfahrung voraus, die besser in die Priesterzeit hineinpaßt. Der Kommentar ist vielleicht in einer Zeit entstanden, da Chrysostomus wegen Kränklichkeit am Predigen verhindert war.

Wirkliche *Predigten* über einzelne Stellen aus Isaias liegen außerdem noch vor in den *sechs Homilien zu Isaias* 6, 1: »Ich sah den Herrn auf einem hohen, erhabenen Throne sitzen« und zu Is. 45, 7: »Ich, der Herr, Gott, habe Licht und Finsternis erschaffen« usw. — Die Homilien zu Isaias 6, 1 zeigen in einigen Partien die gleichen Themen und Gedanken, die sich auch in der fortlaufenden Erklärung zu Isaias finden: so die lesenswerten Ausführungen über schlechte Herrscher (25) sowie über schlechte Frauen und böse Gattinnen. (26) Vielleicht liegen Homilien und Kommentar zeitlich nicht allzuweit auseinander. Jedenfalls unterscheiden sich die Homilien vom Kommentar wieder durch alle jene Merkmale konkreter lebendiger Einzelzüge, die sofort die wirkliche Predigt im Unterschied von einem bloß literarischen Produkt erkennen lassen.

(23) 56, 11—94.
(24) Mémoires 11, 90.
(25) Vgl. in Is. 3 und Hom. 1, 4 in Is. 6, 1 (56, 42, 103).
(26) In Is. 3 und Hom. 4, 3 (56, 51, 123).

Eine einzeln stehende Homilie handelt noch über Jeremias 10, 23: »Herr, nicht in der Macht des Menschen liegt sein Lebensweg.« (27) Zwei weitere Predigten, oder besser Abhandlungen sind der Frage gewidmet, warum die *Weissagungen der Propheten* über Christus, die Berufung der Heiden und die Verwerfung der Juden so dunkel gehalten seien. (28) Der Verfasser gibt als Grund an: weil die Juden ihre Propheten sofort umgebracht hätten, wenn sie ihre zukünftige Verwerfung und das Ende des Gesetzes klar und deutlich vorhergesagt hätten, und weil dann die Juden das Gesetz noch weniger geachtet und gehalten hätten. Ferner aber auch, damit ob der Undeutlichkeit der Prophetie die Strafe der Ungläubigen geringer, das Verdienst der Gläubigen um so größer wären. In allen drei Stücken kommt er auch auf das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Willensfreiheit zu sprechen. Vielleicht liegen hier noch homiletisch-exegetische Aufsätze aus der Schule Diodors vor. (29)

Fragmente eines Kommentars zu DANIEL gehen ebenfalls unter dem Namen des Chrysostomus. (30) Die Erklärung beginnt mit Dan. 13. — Der Kommentar trägt ausnahmsweise rein exegetischen Charakter, das heißt die zahllosen moralischen Bemerkungen und Nutzanwendungen, die sich sonst in allen Schrifterklärungen von Chrysostomus finden, fehlen hier vollständig. Auch die Sprache trägt nicht den Stempel unzweifelhafter Echtheit an sich. Es dürfte dem Stand der Forschung am ehesten entsprechen, wenn man diese Erklärung zu Daniel vorläufig unter die Schriften *zweifelhafter* Herkunft einreiht.

Nicht genügend untersucht ist bis jetzt auch die sogenannte *Synopsis in S. Scripturam*, eine Art kurzer Einleitung zum Alten und Neuen Testament. (31) Sie schließt aber bereits mit den Propheten. Die Synopsis enthält so bedeutende Übereinstimmungen mit bestimmten exegetischen Eigenheiten des Chrysostomus, daß sie in irgend welcher Beziehung zu ihm stehen muß, wenn sie auch sprachlich und stilistisch stark von seinen sonstigen Werken absticht. Möglicherweise handelt es sich um den Rest eines »Kollegheftes« aus der Zeit des theologischen Studiums.

(27) 56, 153.

(28) 56, 163.

(29) Ein von Ghisleri (in Jeremiam prophetam commentarii I, § 7. Lyon 1623 = 64, 739—1038) herausgegebener Kommentar zu Jeremias wird von L. DIEU (Le commentaire sur Jérémie = Revue d'Hist. Ecc. 14 (1913) 685—701) dem Polychronius von Apamea als wahrscheinlichem Autor zugeschrieben.

(30) 56, 193—246. — Eine ebenfalls unechte Homilie über die Vision Daniels hat VASSILIEV (Anecdota graeco-byzantina 1, 33) herausgegeben.

(31) 56, 313—385. — Vgl. BAUR, Der Kanon l. c. 270—71.

Zum Buche *Job* existieren Fragmente, (32) die S. HAIDACHER zu einem guten Teil als Exzerpte aus anderweitigen, echten Schriften des Chrysostomus nachgewiesen hat. (33)

Bald nach den Predigten über die Genesis muß Chrysostomus angefangen haben, das *Matthäusevangelium* zu erklären. Die verhältnismäßig geringe Anzahl konkreter Züge legt es aber auch hier nahe, die vorliegende Textform einer bloß literarischen Redaktion zuzuschreiben. Auf der Kanzel selbst mag der Prediger noch manche würzende Bemerkung eingestreut haben, die im geschriebenen Texte fehlt. (34) Der Matthäuskommentar wird jetzt so ziemlich übereinstimmend dem Jahr 390 zugeschrieben und dieser Ansatz dürfte tatsächlich der richtige sein. (35)

In den Matthäushomilien bekämpft Chrysostomus besonders häufig die Manichäer und widerlegt deren Behauptung, das Alte Testament sei von einem anderen, nämlich einem Gott der Strenge und der Gerechtigkeit inspiriert, das Neue von einem Gott der Liebe. Beide Testamente, antwortet Chrysostomus, stammen vom gleichen Gesetzgeber. Doch ist das Alte nur Vorbild und Wegbereiter zum Neuen. Die Gebote Christi sind die Vollendung des unvollkommenen alten Gesetzes.

Wenn die *Evangelien* nicht immer genau miteinander übereinstimmen, so besteht doch kein Widerspruch zwischen ihnen, sie ergänzen sich vielmehr. Den *Arianern* gegenüber betont Chrysostomus immer wieder, der Sohn sei dem Vater gleich, und wenn er auch manchmal »Menschliches« von sich aussage, das ihn unter den Vater stelle, so gelte das eben nur von der menschlichen Natur.

Diese Gedanken, verbunden mit sehr häufigen Mahnungen zur Barmherzigkeit, zum Almosengeben und zu anderen Tugenden ziehen sich durch den ganzen Kommentar hindurch.

(32) Zuerst von PATRIK JUNG, Catena Graecorum Patrum in beatum Job. Londini 1637 herausgegeben = 64, 505—656.

(33) Chrysostomusfragmente = Chrysostomica 217—234. — Der Codex Laurentianus 13, Plut. 9 (1) (saec. X—XI) in Florenz enthält unter dem Namen des Chrysostomus einen Kommentar zu den Propheten ISAIAS und JEREMIAS und fol. 124—204 einen solchen zu JOB, bis zum Kap. 40, 15. — L. DIEU (= Revue d'Hist. Eccl. 13 (1912) 640—658) hat diese Scholien zu Job einer genauen Prüfung unterzogen. Eine Anzahl davon deckt sich fast wörtlich mit solchen, die auch in der Catena von Jung stehen. Diese hat offenbar den Kommentar der Florentinerhandschrift benützt.

(34) Angenommen, daß die Homilien überhaupt gepredigt wurden.

(35) Damit korrigiere ich die Meinung, die ich in der Einleitung zu meiner Übersetzung des Matthäuskommentars (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 23, S. 5—6) aussprach, daß diese Homilien noch in die Jahre 386—87 fallen könnten.

Suidas behauptet in seinem Lexikon, (36) Chrysostomus habe alle vier Evangelien in Homilien durchgesprochen. Tatsächlich existieren auch einige wenige Handschriften, die Kommentare zu Markus und Lukas unter dem Namen des Chrysostomus enthalten. (37) Indes handelt es sich um bloße Florilegien. In Wirklichkeit hat Chrysostomus nur zwei Evangelien homiletisch erklärt: *Matthäus und Johannes.*

Die 88 Homilien zum *Johannesevangelium* sind, wie Bonsdorff (38) ziemlich einleuchtend bewiesen hat, nach den Matthäuspredigten entstanden und zwar um das Jahr 391. Die Johannespredigten sind im allgemeinen viel kürzer gehalten als die zu Matthäus. Die Mehrzahl derselben können, wenn überhaupt auf der Kanzel gehalten, höchstens zehn bis fünfzehn Minuten gedauert haben. Ihre Länge wechselt von zwei bis zu acht Kolonnen.

In der Homilie 31, 5 und 18, 2 deutet Chrysostomus an, daß es sich um Morgenpredigten handle. Ob das auf alle Predigten zutreffen soll, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist es bei der großen Anzahl von Katholiken in Antiochien sehr wahrscheinlich, daß *mehrere* Gottesdienste an den Sonn- und Feiertagen gehalten wurden.

Im allgemeinen polemisiert Chrysostomus in diesen Predigten besonders häufig gegen die Arianer, wozu ja das Johannesevangelium auch die beste Gelegenheit bot. Die moralisierende Nutzanwendung, die sonst den unerläßlichen Schluß jeder Predigt bildet, ist dafür häufig recht kurz gehalten. Doch kommen auch im Text der Predigten selbst immer wieder moralische Dinge zur Sprache, wie Nächstenliebe, Almosengeben, Neid und Ehrgeiz, Habsucht und andere. — Mit besonderer Liebe aber zeichnet er in diesen Predigten das Bild Christi nach seiner dogmatischen wie ethischen Seite. Vor allem betont er, daß die Schriftstellen, in denen Christus der Herr sich für geringer als den Vater ausgibt, oder menschliche Schwachheiten wie Leiden, Angst, Müdigkeit von sich aussagt, lediglich vom Standpunkt der συγκατάβασις zu erklären sind, weil eben Christus sich zur Denkweise der Menschen herabläßt.

Hervorzuheben ist noch, daß in den Johannes-Homilien jede Erwähnung und Erklärung der *Geschichte der Ehebrecherin* (Joh. 8, 1—11) *fehlt*. Von Kapitel 7, 52 geht Chrysostomus unmittelbar zu Kap. 8, 12 über. (39) Das

(36) Unter Ἰωάννης Ἀντιοχεὺς ed. Bekker 546; ed. Bernhardy (1853) I, II, S. 1023—27.

(37) Z. B. Rom, Ottobon. gr. 192 (s. XVI—XVII) f. 33—36. Erklärungen des Joh. Chrys. zu den Parabeln des Lukas-Evangeliums. — Venedig, S. Marco 45 (s. XII) f. 195—228: Kommentar zum Lukas-Evangelium gedr. unter dem Namen des Titus v. Bostra. Vgl. J. Sickenberger, Titus von Bostra (= T. u. U. NF. 6, 1, S. 19 und 143 ff.

(38) S. 27—29.

(39) Hom. 52, 2 (59, 289).

läßt darauf schließen, daß die ersten elf Verse des achten Kapitels überhaupt nicht in den antiochenischen Bibelexemplaren standen, weil ja die Zuhörer sonst gemerkt hätten, daß der Prediger einen Sprung machte, was ihn wenigstens zu irgend einer erklärenden Bemerkung veranlaßt hätte. Auch hat Chrysostomus diese elf Verse in all seinen Schriften niemals erwähnt. Sonst mahnt aber Chrysostomus gerade im Johannesevangelium besonders oft zur fleißigen und aufmerksamen Lesung der Heiligen Schrift.

Wenn die äußere Anlage und die Stoffbehandlung in diesem Kommentar sich von den anderen Schrifterklärungen abhebt, so hängt das doch wohl weniger am Autor als am Charakter des Johannesevangeliums. An der Echtheit der Johanneshomilien kann kaum gezweifelt werden, nachdem sie schon im Jahre 451 von dem Allgemeinen Konzil von Chalcedon, ja schon 431 in der Sammlung von Väterzitaten der Antiochener als Werk des Chrysostomus zitiert werden. (40)

Chrysostomus und St. Paulus

Fast die Hälfte aller erhaltenen Chrysostomus-Homilien sind den *Briefen des heiligen Paulus* gewidmet. Das hatte seinen Grund wohl ebensosehr in homiletischen, pastoralen und praktischen Erwägungen, wie vor allem in der persönlichen Geistesverwandtschaft und Seelengemeinschaft, die in unverkennbarer Weise diese beiden großen Seelen miteinander verband. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß unter der ganzen großen Schar herrlicher Gestalten des Urchristentums und des patristischen Zeitalters kaum jemand dem großen Völkerapostel an glühendem Seeleneifer so nahe gekommen ist, wie der heilige Chrysostomus. Für die große Feuerseele unter den Aposteln ist Chrysostomus von einer fast schwärmerischen Liebe und Begeisterung erfüllt. Paulus ist ihm, auf Grund seiner Leistungen beurteilt, unbedingt der erste unter den Aposteln. Von ihm redet er im ganzen wohl dreimal so oft, wie vom heiligen Petrus. Jede Gelegenheit benützt er, um seiner grenzenlosen Bewunderung für diese Leuchte des Erdkreises Ausdruck zu geben. Nicht weniger als *sieben Lobreden* hat er auf ihn allein gehalten. (41) Die bloße Erwähnung seines Namens in einer Predigt genügte manchmal, um Chrysostomus vollständig aus dem Kurs zu bringen. So wollte er einst über Isaias 45, 7 predigen, erwähnte aber in der Einleitung den heiligen Paulus und seine Stigmata, und aus war's mit Isaias! Des heiligen

(40) Mansi 7, 469. — THEODORET, Eranistes (83, 201); vgl. SALTET, Les sources de l'Eranistes =Revue d'Hist. Eccl. 6 (1905) 294—95 und 520—22.
(41) 50, 473 ff.

Paulus Wundmale, Ketten, Verfolgungen jeglicher Art, seine tägliche Todesnot, Hunger, Durst, Entblößung und Mißhandlung nahmen ein Gutteil der Predigt in Anspruch. »Aber,« frägt plötzlich der Redner, »wo bin ich schon wieder? Jetzt muß ich mir große Gewalt antun, um zu vermeiden, daß nicht Paulus mich wieder gefangen nimmt und vom eigentlichen Gegenstand meiner Predigt abzieht. Ihr wißt ja, daß ich oft ein Thema verfolge; dann treffe ich plötzlich auf Paulus und fest hält er mich mitten in der Rede, so fest, daß ich bis zum Schluß der Predigt nicht mehr von ihm loskomme. Damit es uns aber heute nicht wieder so geht, so wollen wir unsere Rede zügeln und sie auf den Ausspruch des Isaias lenken.« (42)

Ebenso ging es ihm in der ersten Predigt über die Veränderung der Namen: »Eigentlich sollte ich mit dem Anfang der Apostelgeschichte beginnen. Aber Paulus verhindert mich, die rechte Reihenfolge einzuhalten. Er zieht mich zu sich und zu seinen herrlichen Taten. Ja, ich möchte ihn sehen, wie er nach Damaskus hineingeführt wird, gefesselt, nicht mit eiserner Kette, sondern durch die Stimme des Herrn. Ich möchte ihn sehen, wie er gefangen ist, nicht mit der Angel, sondern durch das Wort Gottes. Denn wie der Fischer vom hohen Felsen, so hat Gott vom Himmel herab seine geistige Angel gesenkt und mit den Worten: Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich? diesen großen Fisch gefangen. — Und so wie die Fische erblinden, sobald sie aus dem Meere gezogen werden, so ist auch Paulus erblindet, sobald er an die Angel gegangen und herausgezogen wurde. Nur hat seine Blindheit zur Folge gehabt, daß die ganze Welt sehend wurde. — Ja, wenn ein feindlicher Feldherr an der Spitze einer Armee wider unsere Stadt zöge und allen Tod und Verderben drohte, und er würde plötzlich von unserem Herrscher gefangen und gebunden in die Stadt geführt, würdet ihr nicht alle mit Weib und Kind hineilen, um dieses Schauspiel zu sehen? So hat unser Herr und König Jesus Christus den Paulus, den Anführer der Juden gefesselt und gebunden nach Damaskus geführt; und dieses Schauspiel zu sehen, sollten wir nicht alle den Wunsch haben? Selbst die Engel im Himmel jubelten, als sie ihn so gebunden und geführt sahen, weil sie wußten, wie viele er von ihren Fesseln erlösen, wie viele er selbst in den Himmel führen würde. Darum lasse ich die Einleitung aus und eile gleich der Mitte zu. Paulus und die Liebe zu Paulus zwingen mich, diesen Sprung zu machen.« (43)

»O selige Ketten,« ruft er ein andermal aus, »o glückliche Hände, die jene Fessel schmückte! So ehrwürdig waren Pauli Hände nicht, als sie den Ge-

(42) 56, 146.
(43) 50, 117—18.

lähmten in Lystra aufrichteten, wie damals, als sie diese Ketten trugen! Ja, hätte ich in jener Zeit gelebt, ich hätte gerade damals diese Hände umfaßt und auf meine Augenlider gelegt und ich hätte nicht aufgehört, die Hände zu küssen, die würdig befunden worden, für meinen Herrn gefesselt zu werden. Wenn mir jemand die Gabe der Totenerweckung geben wollte, ich würde nicht diese wählen, sondern Ketten und Kerker. Wenn ich keine kirchlichen Sorgen und Pflichten hätte und körperlich gesund und kräftig wäre, so würde ich mich nicht scheuen, eine so weite Reise zu machen, nur um seine Ketten zu sehen und den Kerker, in dem er gebunden lag.« (44)

Mit geradezu kindlicher Offenherzigkeit bekennt er wieder einmal: »Ich habe zwar alle Heiligen gern, aber am meisten den heiligen Paulus, jenes Gefäß der Auserwählung, die Posaune des Himmels, den Brautführer Christi. Wie sehr ich ihn aber liebe, habe ich deswegen gesagt, um auch in euch diese Liebe zu erwecken. Wer von rein fleischlicher Liebe entbrannt ist, scheut sich wohl mit Recht, diese Liebe einzugestehen; wen aber die geistige Liebe ergriffen hat, der soll nie aufhören, sie offen zu bekennen. Denn wenn diese Liebe unsere Seele erfaßt und den herrlichen Feuerbrand darin entzündet, dann macht sie unsere Seele zu einem tiefen, fruchtbaren Ackerland, das wohlbereitet ist für die Aufnahme des göttlichen Samens. Da sage mir nur nicht: Jetzt ist Paulus nicht mehr da, jetzt kann man ihn mit unseren Augen nicht mehr sehen. Wie sollte man jemand lieben können, den man nicht sieht? Das ist kein Hindernis für die Liebe ..., zumal wenn man jeden Tag soviele Andenken und Zeugen seiner Tugend sieht: die Kirchen, die er auf der Welt gegründet, den Sturz der Gottlosigkeit, die Änderung des Lebens vom Bösen zum Guten, die Befreiung aus dem Irrtum, die gestürzten Götzenaltäre, die geschlossenen Tempel, das Schweigen der Dämonen. Das alles und noch vieles andere hat die paulinische Sprachgewalt, von der Gnade angefacht, zu Boden geworfen und hat überall das herrliche Feuer christlicher Frömmigkeit entzündet. Außer diesen Großtaten haben wir aber auch noch seine heiligen Briefe, die uns den Charakter jener heiligen Seele so deutlich widerspiegeln. Diese heiligen Schriften wollen wir gebrauchen, als ob Paulus lebendig bei uns wäre und wir mit ihm reden könnten.« (45)

»Legt also euere Leidenschaften ab und ahmet die Heiligen nach, die doch eben solche Menschen waren wie wir. Oder besaß der heilige Paulus nicht die gleiche Natur wie wir? Ich empfinde eine glühende Liebe zu diesem Manne und kann darum nicht aufhören, ihn immer wieder im Munde zu führen. Ja, wenn ich mir seine Seele als Vorbild und Muster vor Augen

(44) Hom. 8, 2 in Eph. (62, 57).
(45) Hom. in: Utinam sustineretis 1—2 (51, 301).

halte, so staune ich über seine Verachtung der Leidenschaften, seine ungewöhnliche Mannhaftigkeit und seine feurige Gottesliebe, und glaube, daß es nicht eine Tugend gibt, die dieser eine Mann nicht geübt hätte. So groß war seine Willenskraft! Von uns aber will kein einziger auch nur das geringste an sich bessern! Wer wird uns da vor der unerbittlichen Strafe bewahren? Paulus war ein Mensch wie wir, denselben Leidenschaften unterworfen; nur hatte er mit viel schwierigeren Verhältnissen zu kämpfen, als wir. Fast täglich wurde er von den Feinden seiner Predigt hin- und hergeschleppt, zerrissen und öffentlich herumgezogen; und oft wenn sie glaubten, er sei jetzt tot, ließen sie ihn einfach liegen, in der Meinung, sie hätten ihre Mordabsicht erreicht. Wird man unter uns jemand finden, der eine solche heroische Tugend besitzt, unter uns, die wir so tief darniederliegen und dabei so gleichgültig und leichtsinnig sind? (46)

In geradezu sprühenden Lichtern und Farben bricht des Chrysostomus Liebe zu seinem großen Vorbild durch am Schlusse seiner Erklärung zum Römerbrief. In der ganzen patristischen Literatur wird man kaum mehr eine Seite finden, die mit solcher Kraft und Wärme, mit solcher Liebe und Begeisterung zugleich Rom und den heiligen Paulus preist, wie es hier Chrysostomus tut. Sie verdiente in goldenen Buchstaben neben dem Grab des Völkerapostels eingemeißelt zu werden. Sie gibt zugleich einen so lebendigen Eindruck von der Redefülle und rhetorischen Art unseres Predigers, daß es dem Leser eine der schönsten Perlen von Chrysostomus vorenthalten hieße, wollte man die Stelle hier nicht im Wortlaut vorlegen. Chrysostomus erwähnt das letzte Segensgebet des Apostels (Rom. 16, 24) und fährt dann fort: »Wer wird jetzt auch für uns beten, nachdem Paulus von hinnen gegangen? Diejenigen werden es tun, die Paulus nachahmen. Ja, laßt uns nur einer solchen Gemeinschaft uns würdig zeigen, damit wir die Stimme Pauli nicht nur hienieden hören, sondern auch in der anderen Welt gewürdigt werden, den Athleten Christi zu sehen; und wir werden ihn dann sehen, ganz nahe beim Throne Gottes leuchtend, da wo die Cherubim lobsingen und die Seraphim fliegen. Dort werden wir Paulus zusammen mit Petrus schauen, als Fürsten und Anführer im Chore der Engel und werden seine wahrhafte Liebe genießen. Denn wenn er schon hienieden die Menschen so sehr liebte, daß er es vorgezogen hätte, auf Erden zu bleiben, anstatt aufgelöst zu werden und mit Christo zu sein, dann wird er uns dort eine um so heißere Liebe entgegenbringen. Darum ist mir auch Rom so teuer, nicht so sehr ob seiner Größe und seines Alters, seiner Pracht und seiner Menschenmenge, ob seiner Weltherrschaft, seines Reichtums und seiner Kriegstaten, obwohl man es

(46) Hom. 11, 5 in Gen. (54, 95 f.).

auch ob dieser Dinge rühmen kann; nein, das alles will ich übergehen und nur darum preise ich diese Stadt glücklich, weil Paulus zu seinen Lebzeiten einen *Brief an die Römer* geschrieben und er eine so große Liebe zu ihnen hatte, weil er *persönlich mit ihnen verkehrte und dort sein Leben beschloß.* Das allein macht die Stadt berühmter als alles andere. Die Leiber dieser zwei Heiligen sind wie zwei leuchtende Augen im großen, gewaltigen Körper dieser Stadt. So herrlich leuchtet der Himmel nicht, wenn die Sonne an ihm aufstrahlt, wie die Stadt Rom, die das Licht dieser zwei Leuchten über den ganzen Erdkreis strahlen läßt. Dort wird Paulus, dort wird Petrus auferstehen. Ja, höret es und erschaudert beim Gedanken an das Schauspiel, das Rom erleben soll, wenn Paulus plötzlich aus dem Grabe dort erstehen wird zugleich mit Petrus und wenn er entrückt werden wird, um Christo entgegen zu gehen! Welch einen Wohlgeruch sendet Rom da Christo entgegen, mit was für zwei herrlichen Kränzen ist es geschmückt, mit welch goldener Kette umgürtet, welch himmlische Quellen fließen in ihm! Das ist der Grund, warum ich diese Stadt so bewundere, nicht ob ihres vielen Geldes, nicht ob ihrer Bildsäulen, ihres sonstigen Prunkes, sondern wegen dieser zwei Säulen der Kirche.

O könnte mir doch jemand die Möglichkeit geben, den Leib des heiligen Paulus zu umarmen, an seinem Grabe mich niederzuwerfen und die *Asche jenes Leibes* zu sehen, der das Werk Christi vollendete, der seine Wundmale trug, der die Botschaft des Herrn in der ganzen Welt verkündete! Die Asche jenes Leibes möchte ich sehen, mit dem er die Welt durchwanderte, die Asche jenes *Mundes,* durch den Christus gesprochen, aus dem jenes Licht leuchtete, das heller strahlt als ein Blitz, aus dem jene Stimme kam, die für die Dämonen furchtbarer klang, als jeglicher Donner, den Mund, aus dem jene heiligen Worte ertönten: Ich wünsche verdammt zu sein, um meine Brüder zu retten (Rom. 9, 5); den Mund, mit dem er ungescheut vor Königen sprach, durch den wir Paulus selbst kennen lernten und Pauli Herrn. Uns schreckt kein Donner so sehr, wie jene Stimme die Dämonen erschreckte. Denn wenn sie schon vor seinen Kleidern zitterten, dann um so mehr vor seiner Stimme. Diese Stimme schlug sie in Ketten; sie hat den Erdkreis in Aufruhr versetzt, sie hat Krankheiten geheilt, sie hat das Böse verscheucht und der Wahrheit zum Siege verholfen; in ihr sprach Christus, mit ihm ging sie überall hin, sie war den Cherubim gleichgestellt. Oder was glaubst du, wie viele Flügel diese Stimme hatte, wie viele Augen? Ja, die Asche dieses Mundes möchte ich sehen, durch den Christus so unaussprechliche Worte sprach, größere als durch seinen eigenen! Denn so wie er durch seine Jünger größere Wunder wirkte, so hat er durch Paulus Größeres

geoffenbart. Durch ihn hat der Heilige Geist der Welt jene wunderbaren Orakel gegeben. Oder was hätte jener Mund nicht Gutes bewirkt? Er hat die Teufel in die Flucht geschlagen, Sünden nachgelassen, Tyrannen zum Schweigen gebracht, die Zungen der Philosophen gebändigt, die Menschheit zu Gott geführt, die Barbaren fromm gemacht, alle Dinge dieser Welt in Ordnung gebracht und selbst im Himmel nach Belieben geschaltet und gewaltet, gebunden und gelöst wie er wollte, entsprechend der Gewalt, die ihm verliehen war.

Aber auch die Asche jenes *Herzens* möchte ich sehen, das man wohl ohne Übertreibung das Herz des Erdkreises nennen darf, eine Quelle zahlloser Wohltaten, den Ursprung und Inhalt unseres Lebens. Von diesem Herzen nahm der Geist des Lebens für alles seinen Ausgang und ward den Gliedern Christi mitgeteilt, nicht durch die Adern des Blutes, sondern durch freiwillige gute Werke.

Und ich möchte die Asche der *Hände* sehen, die einst in Ketten waren, durch deren Auflegung der Heilige Geist übertragen wurde, die diese Briefe verfaßten, ... jener Hände, bei deren Anblick die Viper in das Feuer stürzte.

Ich möchte die Asche jener *Augen* sehen, die erblindet waren und zum Heile der Menschheit wieder sehend wurden, die hienieden schon Christum schauen durften, die das Irdische sahen und doch nicht sahen, das Unsichtbare erkannten, die immer wachten, die mitten in der Nacht schlaflos waren, die niemals krank waren.

Und auch die Asche jener *Füße* möchte ich sehen, die die Welt durcheilten und nie müde wurden, die an das Holz gebunden waren, als das Gefängnis erbebte, die Stadt und Wildnis durchzogen, die so oft auf Reisen waren.

Aber was brauche ich alles im einzelnen aufzuzählen? Ich möchte das *Grab* sehen, wo die Waffen der Gerechtigkeit liegen, die Waffen des Lichtes, die Glieder (des Körpers), die jetzt leben, und tot waren, als er am Leben war, in denen allen Christus lebte, die der Welt gekreuzigt waren, diese Glieder Christi, die Christum angezogen hatten, diesen Tempel des Heiligen Geistes, diese heilige Wohnstätte; die Glieder, die vom Geiste gebunden waren, die von der Furcht Gottes durchbohrt waren und die Wundmale Christi an sich trugen. Dieser Leib schützt jene Stadt wie eine Mauer, besser und sicherer als alle Türme und hundert Bollwerke, und mit ihm der Leib des *Petrus*, den er ja auch im Leben ehrte. »Denn ich ging hinauf, um Petrus kennen zu lernen« (Gal. 1, 18).

Sehen möcht ich diesen geistigen Löwen. Denn wie der Löwe sich in die Herden der Füchse stürzt, so fiel er in die Hürden der Dämonen und der

Philosophen ein, und wie ein Blitzstrahl fuhr er in die Schlachtreihen des Teufels.

Beim Gedanken an all das, wollen auch wir mutig hinstehen. War ja doch auch Paulus ein Mensch, gleicher Natur wie wir und auch in allen anderen Dingen auf einer Stufe mit uns. Weil er aber große Liebe zu Christus bekundete, ward er über die Himmel erhoben, und erhielt seinen Platz unter den Engeln. Darum wollen wir ihn nicht bloß bewundern, sondern auch nachahmen, damit wir gewürdigt werden, ihn nach unserem Hinscheiden zu schauen und an seiner unaussprechlichen Glorie teilzunehmen.« (47) —

So ist es leicht zu begreifen, daß Chrysostomus auch in seinen *Schrifterklärungen* dem heiligen Paulus eine Vorrechtstellung einräumte, und daß er all seine Briefe in Homilien mündlich oder wenigstens schriftlich kommentierte. Das hat vor ihm nur Origenes getan, dessen sämtliche Erklärungen aber bis auf Bruchstücke verloren gingen und nachgemacht hat es ihm mit weniger Glück sein Jugendfreund aus Antiochien, Theodor von Mopsuestia, und mit weniger Talent und Geschick sein Landsmann Theodoret, Bischof von Cyrus. Die späteren Erklärer: Johannes Damascenus, Oecumenius und Theophylakt haben in der Hauptsache ihre Vorgänger ausgeschöpft. Darin herrscht jedenfalls Einmütigkeit des Urteils, daß Chrysostomus unter allen Exegeten des heiligen Paulus das wertvollste geliefert hat. Das kommt schon in der frühbyzantinischen Legende zum Ausdruck, die bereits in der Vita des Georg Alexandrinus zu lesen ist. In Kapitel 27 wird dort erzählt, Chrysostomus habe (zu Konstantinopel!) in seinem Schlafgemach ein Bild des heiligen Paulus stehen gehabt, mit dem er sich oft wie mit einem Lebenden unterhalten habe. Als er nun den Plan faßte, die Briefe des heiligen Paulus zu erklären, habe er sich immer am Abend in diese Einsiedelei zurückgezogen und vor dem Bild des Apostels die Homilien zu dessen Briefen verfaßt. Eines Abends nun wollte ein angesehener Mann die Fürbitte des Bischofs erflehen. Da habe Proklus, der Kammerdiener, durch das Schlüsselloch geschaut und gesehen, wie Chrysostomus an seinem Schreibtisch saß, während Paulus neben ihm stand und ihm die Erklärungen ins Ohr diktierte. (48)

Und schon früher hat Isidor von Pelusium mit besonderer Beziehung auf die Erklärung zum Römerbrief den Ausspruch getan: »Ich glaube, wenn der göttliche Paulus sich in attischer Sprache hätte selbst erklären wollen, so würde er es nicht anders getan haben als jener ehrwürdige Meister tat.

(47) Hom. 32, 2—4 in Rom. (60, 678—682).

(48) Savile 8, 192 ff. — Georg enthält nur einen Anachronismus, indem er die Abfassung der Pauluskommentare in die Bischofszeit nach Konstantinopel verlegt.

So sehr zeichnet sich seine Erklärung aus durch Wärme und Schönheit und meisterhafte Sprache.« (49)

Der erste Kommentar, den Chrysostomus zu Paulus schrieb, war höchst wahrscheinlich seine Erklärung zum *Römerbrief.* (50) Er dürfte dieselbe unmittelbar nach seinen Homilien zum Johannesevangelium in Angriff genommen haben, natürlich in Antiochien. Der örtlichen und zeitlichen Anspielungen finden sich in diesen Römerhomilien freilich so wenige, daß auch hier die Annahme begründet ist, daß wir in diesem Kommentar nur die geschriebenen, nicht die wirklich gehaltenen (wenn überhaupt gehaltenen) Predigten vor uns haben. Indes stellen diese Homilien zweifellos die beste Römerbrieferklärung dar, die aus patristischer Zeit stammt, und dürfte auch an sich so ziemlich das Gediegendste sein, das Chrysostomus selbst geschrieben hat.

»Sooft ich,« beginnt er seine Erklärung, »die Briefe des heiligen Paulus lesen höre, jede Woche zweimal, oft auch drei- und viermal, wenn wir gerade die Gedenktage heiliger Märtyrer feiern, so freue ich mich jedesmal über diese geistliche Posaune, und ich frohlocke und entbrenne von heiligem Verlangen, wenn ich die Stimme höre, die mir so lieb und vertraut ist, dann meine ich ihn beinahe lebendig vor mir zu schauen und ihn reden zu hören. Das aber schmerzt und betrübt mich, daß nicht alle diesen Mann kennen, wie sie ihn kennen sollten, ja daß manche so wenig von ihm wissen, daß sie nicht einmal imstande sind, die Zahl seiner Briefe genau anzugeben.«

Wenn das Johannesevangelium zahlreiche Gelegenheiten zur Erörterung dogmatischer Fragen bot, so waren der Römerbrief und überhaupt die Paulusbriefe viel eher geeignet zur Behandlung moralischer und asketischer Fragen, die auch Chrysostomus weit näher lagen als philosophische und dogmatische. So erklärt es sich, daß im Römerbrief-Kommentar so gut wie gar keine spekualtiv-dogmatischen Probleme erörtert und auch keine Häretiker bekämpft werden. Wohl aber spricht er viel und oft von den Tugenden des heiligen Paulus, von der Liebe zu Gott, von der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit, von Habsucht, von Ehrgeiz und Hochmut, von der Geduld im Leiden und vielem anderen.

In gleicher Art schrieb Chrysostomus in den nächsten Jahren Erklärungen in Homilienform zu den *zwei Korintherbriefen.* (51) In seinem Kommentar zum ersten Brief gibt er ausdrücklich zu verstehen, daß er in Antiochien

(49) Epist. 5, 32 an den Diakon Isidor (78, 1348).

(50) Bonsdorff 32—40. — Zu Röm. 16, 25 ff.; vgl. 64, 1037 und 60, 643—44. Zu Röm. 13, 14 (und Gal. 3, 27) s. L. J. Ohleyer, The Pauline formula: Induere Christum Cp. II ff.

(51) 61, 9 ff.

schreibe. (52) Auch verweist er darin auf seine Erklärungen zum Matthäus- und Johannesevangelium. (53)

Eine besondere Stellung nimmt der Kommentar zum *Galaterbrief* ein. (54) Er ist nicht in Homilienform geschrieben, sondern als fortlaufende Erklärung. Gleichwohl wendet er sich einmal wie in einer Predigt an die Leser bzw. Zuhörer. Doch ist das Chrysostomus so sehr zur zweiten Natur geworden, daß man daraus durchaus nicht den Schluß zu ziehen braucht, der Kommentar bestehe aus ursprünglichen Homilien, deren Anfang und Ende jeweils weggeschnitten worden sei. (55) Eine genauere Zeitbestimmung läßt sich aus dem Kommentar selbst nicht gewinnen. Doch dürfte er tatsächlich nach den Homilien zu den zwei Korintherbriefen geschrieben sein.

In die letzten Jahre der antiochenischen Wirksamkeit des Chrysostomus fallen noch die Erklärungen zu den zwei *Timotheusbriefen*, wie schon Montfaucon (56) als wahrscheinlich erklärt und Bonsdorff (57) bestätigte. Desgleichen die sechs Homilien zum *Titusbrief* (58) und die 24 Homilien zum *Epheserbrief*. (59)

In all diesen Kommentaren zu den Paulusbriefen bricht immer wieder die Bewunderung und Liebe des Verfassers zur großen Heroengestalt des Völkerapostels durch. Im allgemeinen wird darin wenig dogmatisiert, häufiger polemisiert und unaufhörlich moralisiert. Da fällt bisweilen ein kurzes Schlaglicht auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube, die Freiheit des menschlichen Willens, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung. Dann bekommen die heidnischen Philosophen wieder einige wenig schmeichelhafte Bemerkungen, oder er kämpft an gegen Häresien, so besonders gegen die Manichäer und Marcioniten, gegen Marcellus, (60) Photin (61) und Sophronius, (62) gegen Paul von Samosata und Arius, aber auch öfter gegen die judaisierenden Christen, die er schon früher in ausführlichen Predigten bekämpft hatte.

(52) Hom. 21, 6 (61, 178—79).
(53) Hom. 7, 2 und 27, 2 (61, 57 und 226).
(54) 61, 611—682.
(55) Lietzmann = Pauly-Wissowa, Realencyklopädie 9 (1916) 1818; Bonsdorff 50.
(56) 62, 501.
(57) Zur Predigttätigkeit . . . 54.
(58) 62, 663—700.
(59) 62, 9—176.
(60) Bischof von Ancyra, † ca. 374, irrte in der Trinitätslehre; nach ihm ging der Logos, der nur die »Kraft« Gottes ist, vorübergehend aus Gott hervor, um zuletzt wieder mit ihm eins zu werden.
(61) Bischof von Syrmium, † 376, Schüler und Anhänger des Marcellus, lehrte einen Λόγω-Πάτωρ
(62) Nicht bekannt.

Der Löwenanteil aller Homilien entfällt aber auf die moralischen und asketischen Partien und hier haben meistens den Vorsprung die Ermahnungen zur Barmherzigkeit und zum Almosengeben, Gedanken über die Nichtigkeit des Reichtums, die Verwerflichkeit von Habsucht und Geiz, die soziale Ausgleichung zwischen Reich und Arm. Dieses Thema überwiegt so sehr alle anderen, daß es in der Tat ganz verständlich ist, daß man Chrysostomus sogar den Ehrentitel »*Johannes der Almosengeber*« beilegte. (63)

Schon im vorigen Kapitel ist darauf hingewiesen worden, daß die großen Homilien-Kommentare in ihrer erhaltenen Textform wahrscheinlich nur literarische Erzeugnisse sind, die für die Öffentlichkeit, vor allem für den Gebrauch der Prediger auf der Kanzel bestimmt waren, denen aber wenigstens teilweise wirklich gehaltene Predigten vorausgegangen sein mochten.

Da Chrysostomus als Presbyter in Antiochien ganze zwölf Jahre Zeit hatte, zu predigen und zu schriftstellern, in Konstantinopel dagegen von einer solchen Fülle kirchlicher Arbeiten und politischer Ereignisse in Anspruch genommen wurde, daß wenigstens in den ersten drei Jahren an ein ruhiges, anhaltendes literarisches Arbeiten schwer zu denken war, so ist die Neigung berechtigt, alle größeren Schriftkommentare, die keine sichere Verweisung nach Konstantinopel verlangen, noch in die Zeit des antiochenischen Presbyterats zu verlegen. Das ist insbesondere der Fall mit den fünfzehn Homilien zum *Philipperbrief*. (64) Hier scheint auch außerdem die Deutung der Stelle in Homilie 15 tatsächlich vielmehr für Theodosius und für Antiochien zu sprechen, so daß man hier Stilting (65) gegen alle anderen Kritiker Recht geben muß. (66)

Unechtes.

Daß Chrysostomus als Kanzelredner und Predigtschriftsteller in den Augen der Griechen den unbestrittenen Vorrang vor allen anderen Kirchenschriftstellern einnahm, beweist nicht nur die ungeheuere Zahl von Handschriften,

(63) Georg Alexandrinus, Vita Kp. 22 (Savile 8, 188, Z. 22).

(64) 62, 177 ff.

(65) Acta SS. Sept. 4 n. 464. — Bonsdorff S. 79 glaubt, Theodosius könne nicht gemeint gewesen sein, weil ja dieser sich selber »als der Mann gezeigt, der die Schwierigkeiten (seiner Regierung) überwinden konnte«. Indes redet Chrysostomus nur von der Tatsache der unaufhörlichen Schwierigkeiten, und die hatte Theodosius erheblich mehr, als Arkadius. Auch wäre es wirklich merkwürdig, wenn Chrysostomus den Theodosius einfach mit Stillschweigen übergangen und den in Konstantinopel unmittelbar an seiner Seite lebenden Kaiser einfach mit: »Dieser jetzt regierende« bezeichnet hätte.

(66) Über Chrysostomus-Fragmente zu den Katholischen Briefen vgl. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theologie 26 (1902) 190—94.

die seine Werke enthalten, sondern vor allem auch die fast unglaubliche Menge unechter Werke und Predigten, die zum Zweck einer moralischen oder literarischen Aufwertung von den Autoren oder Buchhändlern mit dem Firmaschild des heiligen Chrysostomus versehen wurden. Wenn Geistliche Predigtwerke suchten, wenn fromme Gläubige Erbauungslektüre verlangten, wenn Häretiker die Werke ihres Stifters vor dem Scheiterhaufen bewahren wollten, so gab es in all diesen Fällen kaum eine geeignetere Empfehlung und einen besseren Schutz, als den Namen des Goldmundes. Das hat zweifellos dazu geführt, daß die Erzeugnisse aller möglichen Autoren, die als Ladenhüter bei den Buchhändlern schlummerten, zum Zweck eines leichteren Absatzes mit der falschen Etikette: »Chrysostomus« versehen wurden. So findet man unter den *Opera spuria* unseres Kirchenlehrers Predigten und Werke von Nestorius, (67) Severian von Gabala, (68) Eusebius von Alexandrien, (69) Heschius von Jerusalem, (70) Gregor von Antiochien, (71) Anastasius Sinaita, (72) Johannes Damascenus (73) und vielen anderen, auch eine Menge solcher von *unbekannten Autoren*. Die Zahl der *gedruckten unechten* Predigten und Werke beläuft sich auf ungefähr dreihundert; die der *ungedruckten* Spuria beträgt fast das doppelte! Wenn auch vieles davon keine Beachtung verdient, so ist doch auch manch wertvolles Strandgut darunter, das einer genaueren Untersuchung und der Herausgabe wert wäre.

Viele Pseudo-Chrysostomica sind auch nur halb unecht, insofern sie ganz oder größtenteils aus Stücken echter Homilien zusammengestellt sind. (74) Wundern muß man sich nur darüber, daß die Griechen all diesen Ballast jahrhundertlang in ihren Handschriften als Chrysostomusgut mitschleppten, ohne zu merken, daß es sich größtenteils um Schmugglerware handelte.

(67) Vgl. Haidacher in d. Zeitschr. f. kath. Theologie 29 (1905) 192—95; 764—66. — Nau, Le texte grec ... = Revue de l'Orient chrétien 15 (1910) 121—24; ders. Nestorius ... 338 ff.

(68) 56, 420 ff.; Haidacher = Zeitschr. f. kath. Theol. 32 (1908) 410—13. — Zellinger, Studien zu Severian 3 ff. — Über eine sowohl dem Severian wie dem Antiochus von Ptolemais zugeschriebene Homilie siehe: Haidacher l. c. 408—410. Dagegen: Zellinger, Genesis-Hom. 40 ff. und Bardenhewer, GAL 3, 675.

(69) 61, 733—38 und 86, 294, 421 und 96, 150; 64, 45—48.

(70) In Ps. 79 = 55, 725—28; 93, 1256—57. — In Ps. 98 = 55, 780 und 93, 1268.

(71) Savile 7, 657 = PG 10, 1177—89 und 88, 1866—72. — Vgl. Zeitschr. f. kath. Theologie 25 (1901) 367—69.

(72) 55, 543—550 = 89, 1080 B ff.

(73) 50, 811—816 = 96, 589—600. — Vgl. Chr. Baur, Duplikate in Mignes Patrologia graeca = Theolog. Quartalschrift 100 (1919) 251—269.

(74) Haidacher in d. Zeitschr. f. kath. Theologie 29 (1905) 764—66; 21 (1897) 398—400; 25 (1901) 365—67; 19 (1895) 387—89; vgl. Baur, St. Jean Chrysostome 258—262.

Verlorenes.

Wiederholt weist Chrysostomus in seinen Predigten darauf hin, daß er zuvor schon über diesen oder jenen Gegenstand gepredigt habe, ohne daß diese Predigt irgendwie nachweisbar wäre. (75) Es ist also anzunehmen, daß Chrysostomus auch nicht selten gepredigt hat, ohne daß er selbst die Predigt niedergeschrieben oder daß ein Schnellschreiber sie nachgeschrieben hätte. Über die Zahl dieser verlorenen Perlen läßt sich keine auch nur annähernde Vermutung aufstellen. Viel dürfte aber in der Masse der Inedita kaum mehr zu entdecken sein.

VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL
DER KLASSIZIST UND SEINE GRUNDSÄTZLICHE STELLUNG ZUM KLASSIZISMUS

DER literarische Wert und die Verwendbarkeit der Schriften des Chrysostomus wird dadurch noch bedeutend erhöht, daß er unter allen Kirchenschriftstellern das reinste und beste Griechisch schrieb. Nicht bloß die alten, auch bedeutende moderne Philologen stehen nicht an, Chrysostomus als reinen Attizisten zu feiern. Unter diesem Gesichtspunkt kam es ihm zweifellos zu statten, daß er keine fremden Sprachen, dafür um so besser die griechische gelernt und sich außerdem mehr zum Redner und Literaten als zum Gelehrten ausgebildet hatte. Doch besaß er auch schon von Natur aus jenes feine Sprachgefühl, ohne das er es beim besten Willen nicht weiter als zum bloßen Wortkünstler gebracht hätte. So aber ist seine Sprache nicht bloß grammatisch korrekt, er schreibt auch einen angenehmen, durchsichtigen, leichtflüssigen Stil.

Einer der größten Philologen unserer Zeit, U. v. Wilamowitz-Möllendorff schreibt: »Chrysostomus ist beinahe *puristischer Attizist* ... Alle Hellenen seines Jahrhunderts sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden. In den Homilien ... dominiert überall das reine Attische. In den großen Reden ... schwellen die wohllautenden Perio-

(75) Siehe Sermo 3, 1 und 6, 1; 12, 1 in Gen. (55, 590 und 605); Hom. 12, 1 in Gen. (55, 98); In Ps. 140, 1 (55, 428); Hom. 1, 1 de Anna (54, 634 ff.); De terrae motu 1 (50, 714); Contra Anomoeos 11, 1 (48, 797). Unter den von Photius, Bibl. 25, 274, 277 (103, 60 und 104, 236 ff. und 257 ff.) erwähnten Scholien und Predigten ist sicher viel Unechtes mitgezählt.

den an, reicher wird der Schmuck, aber nirgends etwas von dem Geklapper der Reime oder Kadenzen. So ist dieser attische Stil nicht bloß angelerntes Kunstmittel, es ist der harmonische Ausdruck einer attischen Seele. *Wie* so etwas möglich ist, mag erklären, wer den ganzen Mann aus seinen Werken einmal begreiflich machen wird. *Daß* es ist, kann auch eine flüchtige Bekanntschaft aussprechen und dem *Klassiker* huldigen, der hier einmal *zugleich* ein *Klassizist* ist.« (1) In ähnlichem Sinne äußern sich Ed. Leo (2) und der Franzose Croiset. (3) »So groß,« meint Leo, »ist die Fülle und Feinheit, die Lieblichkeit und Eleganz seiner Sprache, daß man oft glauben möchte, nicht einen Kirchenlehrer, sondern Plato oder Xenophon oder einen ähnlichen attischen Schriftsteller zu lesen.«

Das war nur möglich, wenn Chrysostomus nicht bloß feines angeborenes Sprachgefühl besaß, sondern auch durch eifriges Studium der griechischen Klassiker sich bildete. Es ist nun ganz naturgemäß, daß ein christlich-theologischer Schriftsteller, zumal ein Homilet, nicht viel Gelegenheit findet oder nimmt, seine klassische Belesenheit zu zeigen. Gleichwohl lassen des Chrysostomus Werke verhältnismäßig oft in die Werkstätte seiner klassischen Ausrüstung schauen. So kennt und zitiert er z. B. Homer, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Isokrates, Demosthenes, Thukydides. Auch Pindar ist ihm nicht unbekannt. (4) Von den Philosophen nennt oder zitiert er gelegentlich Zenon, Plato, Sokrates, Diagoras und Pythagoras, zu denen sich noch Apollonius von Tyana gesellt, (5) dann »Anacharsis, Krates und Diogenes«. (6) Natürlich kennt er auch Aristoteles, den größten griechischen Philosophen. (7) Gleichwohl war Chrysostomus nicht mit diesem am besten vertraut, sondern mit Plato, den er in seinen Schriften und Predigten wenigstens dreißigmal erwähnt und zitiert. Ja, er nennt ihn unbedenklich den »bedeutendsten« Philosophen, die »Koryphae unter den Philosophen«. (8) Von seinen Schriften erwähnt er besonders die Apologie, die Abhandlung über

(1) Die griechische Literatur des Altertums, in P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart I. VIII. (Berlin-Leipzig 1912) 296.

(2) In der Präfatio zu seiner Ausgabe des De Sacerdotio S. IX.

(3) Littérature grècque 5, 966—68. — Norden, Antike Kunstprosa 2, 569—572 hat leider zu wenig von Chrysostomus gelesen, um ihn entsprechend würdigen zu können. — Vgl. Kp. 22.

(4) Vgl. Nairn XXXIII und XXXIV. — Chrys., Advers. opp. vitae mon. 2, 10 (47, 347); De Sacerdotio 3, 6 (48, 669); In Ps. 49, 4 (55, 247); In Is. cp. 1, 5 (56, 19).

(5) Hom. 5, 3 adv. Jud. (48, 886); Hom. 7, 7 in 1. Cor. (61, 63).

(6) Adv. opp. v. m. 3, 11 (47, 367).

(7) Hom. 3, 2 in Rom. (60, 414).

(8) Hom. 3, 3 in Rom. (60, 414); Hom. 5, 4 in Tit. (62, 694); Ad viduam jun. 6 (48, 607).

den Staat, dann Kriton, Timaios und Theaitetos. (9) In seiner eigenen Schrift: »Über Ruhmsucht und Kindererziehung« klingt Platos Seelenlehre nach. (10) Und in der Abhandlung vom Priestertum wird man nicht mit Unrecht die Dialogform durch das Beispiel Platos angeregt sehen dürfen. Auf Plutarch weisen manche Anklänge hin, wenngleich eine wirkliche Benützung nicht nachzuweisen ist. (11)

Auch aus der Volkspoesie schöpfte Chrysostomus nicht ungerne. A. Nägele hat gezeigt, daß Chrysostomus die Wiegen- und Arbeitslieder seiner Zeit ebenso kannte, wie die liturgischen Gesänge, die von den Katholiken (in Rivalität mit den Arianern) gesungen wurden. (12) Mit vollem Recht sagt er in seiner trefflichen Untersuchung über Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus: »Wer sich durch die Schriften des größten Homileten des Altertums hindurcharbeitet und auf diesem Wege sein Augenmerk vor allem auf die unter der Fülle des theologisch-homiletischen Materials verborgenen Spuren antik-profanen Wissens gerichtet hat, der staunt über die *umfassende hellenische Bildung*, die Johannes Chrysostomus in gründlicher, längst gewürdigter Beherrschung der kirchlichen Wissenschaft vereinigt.« (13) — Auch W. v. Christ in seiner griechischen Literaturgeschichte bekennt: Chrysostomus »ist in der heidnischen Literatur belesen, aber er prunkt nicht damit«. Nur meint er dann weiter: »Er steht ihr im Grunde recht gleichgültig oder auch ablehnend gegenüber; im Bewußtsein, die einzige Wahrheit zu besitzen, schaut er geringschätzig auf die griechischen Philosophen herab.« (14)

Diesen *Vorwurf der Geringschätzung oder Verachtung* klassischer Bildung haben empfindsame deutsche Philologen wiederholt gegen Chrysostomus erhoben, so außer Christ noch Maas, (15) Seeck, (16) Norden. (17) Auch

(9) Ubaldi, Di due citationi 69—75.

(10) Durch die Unterscheidung von θυμός, ἐπιθυμία, λογιστικόν. Vgl. Christ 1463. Es ist also immerhin nur mit Einschränkung wahr, wenn L. Patterson, Theodore of Mopsuestia and modern thought S. VI schreibt, der Trichotomismus sei mehr in Alexandrien heimisch gewesen, während die Antiochener dem Dichotomismus gehuldigt hätten.

(11) Vgl. Schulte, S. Jo. Chrys., De inani gloria S. XIX ff.

(12) Über die Arbeitslieder bei Joh. Chrys. 102—120. — Dagegen ist es reine Phantasie, wenn der Humanist Aldo Manutius in seiner Vorrede zu Aristophanes (Venetiis 1498) fol. 2^r erzählt (»dicitur«) Chrysostomus habe diesen Dichter so hoch geschätzt, daß er seine 28 Komödien stets in Händen trug, und daß er sich dieses Buches beim Schlafen als Kopfkissen bediente. Aus ihm habe er auch seine Beredsamkeit und seine strenge Moral (!) geschöpft (= Hain, Incunabeln 1656).

(13) Byz. Zeitschr. 13 (1904) 92.

(14) S. 1466.

(15) Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten l. c. 1124—25 meint, Chrysostomus besitze für die Kunst eines Libanius kein Verständnis und habe keinen Begriff von ihrer

A. Puech (18) hat eine ganz unzutreffende Darstellung gegeben. Sie stützen sich dabei auf jene Stellen, wo Chrysostomus gegen die Mythologien der Klassiker oder gegen die moralischen Entgleisungen mancher Philosophen polemisiert. So sagt er einmal: Die ungebildeten christlichen Bauern besäßen mehr Einsicht und Wissen von göttlichen Dingen als die heidnischen Philosophen. (19) — Ein andermal schreibt er: «Höher als alles andere muß uns die Sorge um unsere Kinder stehen und daß sie in der Schule und der Lehre des Herrn erzogen werden. Wenn du sie ein Handwerk lernen läßest, oder ihnen die heidnisch-weltliche Bildung vermittelst, durch die sie Geld verdienen können, so hast du nichts so Großes getan, als wenn du sie die Kunst lehrst, Geld und Besitz zu verachten.« (20) — »Was nützt es, die Kinder in die Schule zu schicken, wo sie die Schlechtigkeit früher erlernen als die Redekunst, wo sie das weniger Kostbare suchen und darüber das Wertvollere, die Stärke der Seele und die allseitige Rechtschaffenheit verlieren? — Tugend ohne Bildung schadet uns nicht; wo aber jene fehlt, hilft auch die schönste Beredsamkeit nichts.« (21) »Bemühe dich also nicht, deinen Sohn zu einem Redner zu machen, sondern ihn tugendhaft und fromm zu sehen. Wenn er kein Redner ist, schadet es ihm nicht. Wenn ihm aber jenes fehlt, so nützt ihm tausendfache Redekunst nichts. Aufs Leben kommt es an, nicht aufs Reden, auf die Sitten, nicht auf Macht und Einfluß, auf Taten, nicht auf Worte. Schärfe also nicht die Zunge, sondern reinige die Seele.« (22)

Derlei Aussprüche aus dem Zusammenhang gehoben, könnten allerdings leicht einen falschen Eindruck über die grundsätzliche Stellung des Chrysostomus zur klassischen Bildung erwecken und man möchte es dem größten Schüler des Libanius mit Recht verargen, daß er so wenig in den objektiven Wert klassischer Schulung eingedrungen wäre. Indes beugt Chrysosto-

Wirkung. Das ist insofern richtig, als Chrysostomus wenigstens nicht »einschläfernd« auf seine Zuhörer wirkte, jedenfalls aber den Gedanken höher stellte als die Sprachform.

(16) Geschichte des Untergangs 4, 202—3: »Das Verhältnis des Christentums zur Rhetorik war ein gründlich unwahres. Offiziell verschmähte und schalt es sie; tatsächlich aber machte jeder Prediger, der die genügende Bildung dazu besaß, von ihren Lehren den ausgiebigsten Gebrauch und stellte sich doch beleidigt, wenn man dies anerkannte!«

(17) Beiträge zur Gesch. d. griech. Phil. = Fleckeisens Jahrbücher f. kl. Philol. Suppl. 19 (1893) 388 A. 2.

(18) Un réformateur 131. — Vgl. Nägele, Joh. Chrys. 107.

(19) Hom. 19, 1 und 2 ad pop. Ant. (49, 189—190).

(20) Hom. 21, 1 in Eph. (62, 150).

(21) Adv. opp. vitae mon. 3, 11 (47, 367).

(22) Hom. 21, 2 in Eph. (62, 152).

mus selbst schon einer unrichtigen, mißbräuchlichen Auslegung seiner Äußerungen vor, indem er eigens betont: »*Das sage ich aber nicht, um eine höhere Bildung zu verhindern, sondern nur um zu bewirken, daß man sich nicht um diese Dinge allein kümmere.*« (23) Ja, in seiner Abhandlung »An eine junge Witwe« lobt er ihre Kenntnisse, die sie sich in Literatur und Geschichte erworben. (24) Und als ein Zeichen besonderer Gehäßigkeit hebt er an Kaiser Julian hervor, daß dieser den Christen sämtliche höhere Bildungsberufe untersagt habe. (25) — »Lies also, wenn du willst, unsere *und* die heidnische Literatur. Denn auch diese bietet dir eine Menge Beispiele (für moralische Belehrung), falls du törichterweise unsere Schriften verachtest. Wenn du die Schriften der Philosophen bewunderst, so lies wenigstens diese. Sie alle, die Dichter, Redner, Philosophen und Bücherschreiber, werden dich belehren durch ihre Berichte über Schicksalsschläge in alter Zeit. (26)

Chrysostomus war also nicht undankbar gegen die Schule, durch die er gegangen, er war kein Fanatiker und Abtrünniger, kein »erbitterter Gegner« klassischer Bildung. Der Priester und eifrige Prediger des katholischen Glaubens stellt lediglich den christlichen Gedanken höher als das bloße Wort und verlangt mehr Achtung für den wesenhaften Kern als für die glänzende äußere Schale. (27) Als Ideal betrachtet er die richtige Vereinigung von beiden, wofür er ja in seiner eigenen Person das glänzendste Vorbild darstellt. Insofern steht er in direktem Gegensatz zu der Auffassung und der Person des Libanius.

In seinen *moralisch-asketischen* Anschauungen und Äußerungen berührt sich Chrysostomus manchmal mit *platonischen* und besonders *stoischen* Lehren. So, wenn er wiederholt sagt, Unrecht tun sei schlimmer und bringe mehr Unfrieden, als Unrecht leiden, und wenn er einschärft, das innere Glück und der Friede des Herzens hängen nicht von Reichtum und Macht ab, sondern von einem reinen Gewissen. Indes sind diese Gedanken doch zu allgemein und waren von jeher Gemeingut der Denkenden, als daß man von einer wirklichen Entlehnung aus einem bestimmten Autor reden könnte. Die gesamte Gedankenwelt des Chrysostomus steht tatsächlich auf rein christlichem Boden.

(23) Ebd. — Vgl. H. SCHUBERT, Bildung und Erziehung S. 94.
(24) N. 6 (48, 607). — Vgl. Hom. 8, 4 in Matth. (57, 87).
(25) Hom. in SS. Juventinum et Maximin. 1 (50, 573).
(26) Hom. 1, 2 in 2. Thess. (62, 472); Adv. opp. vitae mon. 2, 5 (47, 339 s.); Hom. 7, 7, in 1. Cor. (60, 63). Vgl. NÄGELE, Joh. Chrys. 109, 2.
(27) Vgl. AMERINGER, The stylistic influence 22 s.

Im übrigen waren seine Ansichten und Äußerungen über den Wert der heidnischen Klassiker und besonders der Philosophen so ziemlich dieselben, wie diejenigen der anderen führenden Männer des christlichen vierten Jahrhunderts. Auch der heilige Basilius hat der christlichen Jugend das Studium der Klassiker nicht ohne Vorbehalt empfohlen (28) und sogar Eusebius von Cäsarea polemisierte in seiner Theophanie gegen die heidnischen Philosophen seiner Zeit: »Sie blähen sich auf in ihren faltigen Mänteln, tragen einen langwallenden Bart und laufen mit Schenkwirten und Huren in die Tempel. Ihre Gelehrsamkeit ist nicht das Erzeugnis ihres eigenen Geistes, sondern von überallher in der Welt zusammengescharrt. Von hier holen sie sich die Geometrie, von dort die Arithmetik, von hier die Musik, von dort die Medizin. Trotz aller Weisheit widerspricht einer dem anderen und alle liegen sie miteinander im Kampfe.« (29) — Ebenso spottete auch Gregor von Nazianz, der doch die klassischen Studien wahrlich hoch genug einschätzte, über das gravitätisch hochmütige Getue der Philosophen, die mit Mantel und Bart so feierlich dahergehen. (30)

Um die mehr oder weniger starke Zurückhaltung der tonangebenden christlichen Bischöfe und Schriftsteller, speziell des Chrysostomus gegenüber dem klassischen Heidentum und vor allem der heidnischen Philosophie gerecht zu würdigen, muß man in erster Linie die Zeit in Betracht ziehen, in der sie lebten und die Haltung, welche die damaligen Vertreter und Lehrer der Philosophie dem Christentum gegenüber einnahmen. Diese war keine freundliche. Gerade im vierten Jahrhundert lagen Heidentum und Christentum mit einander in schwerem Entscheidungskampfe. Noch standen die alten Göttertempel zu Tausenden und Abertausenden über das ganze Römerreich zerstreut und viele hielten an den alten Göttern fest, nicht aus philosophischer und theologischer Überzeugung, sondern aus geschichtlicher Treue zu den alten Überlieferungen und aus ehrlichem, wenn auch teilweise mißverstandenen Patriotismus, aus Begeisterung für die alte Kultur und Römerherrlichkeit, die sie sich nun einmal ohne die alten Götter und Tempel nicht zu denken vermochten. Die zähesten und ausdauerndsten Anhänger und Wortführer dieses absterbenden Heidentums waren aber gerade die Sophisten, die Rhetoren und Philosophen der Zeit. Schon in den letzten Jahrzehnten der blutigen Christenverfolgungen hatten Celsus, Porphyrius, Hierocles, die schärfsten und vergiftetsten Geisteswaffen gegen die Christen geschmiedet. Und als mit

(28) Ad adolescentes (31, 563—590).

(29) H. Gressmann, Studien zu Eusebs Theophanie = T. u. U. 23, 3, S. 11.

(30) In laudem Heronis philosophi 5 (35, 1204).

Julian ein neuer Götterfrühling heraufzuziehen schien, da waren es wieder die Sophisten und Philosophen, die sich am herausforderndsten gegen das Christentum gebärdeten. (31) Durch ihre Schulen, die notgedrungen auch von Christen besucht wurden, drangen aber ihre Angriffe und Spöttereien in die breiteren Schichten der christlichen Bevölkerung. Unter diesen Umständen verstand es sich von selbst, daß die gebildeten Christen sich zur Wehr setzten und ihrerseits die religiösen und sittlichen Vorzüge des Christentums vor den Götterfabeln und den schwachen Seiten der heidnischen Moralphilosophie ins rechte Licht zu stellen suchten. Gegenüber der kleinen und oft kleinlichen Epigonenwelt von Leuten, die meist nur philosophische Wiederkäuer fremder Gedanken waren, führten sie wohl gelegentlich auch scharfe Hiebe. Das gehörte zum literarischen Kriegsrecht damaliger Polemik. Ganz verfehlt wäre es, daraus eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen den Klassizismus herauszukonstruieren.

Allerdings hat gerade die klassische *Philosophie* bei Chrysostomus keine tieferen Spuren hinterlassen. (32) Das hatte aber seinen Hauptgrund wohl darin, daß er für eigentliche Philosophie keine besondere Veranlagung besaß, und dann, daß er den Unterricht bei den »Sophisten« vorzeitig verlassen zu haben scheint; nicht zuletzt aber darin, daß im vierten Jahrhundert in Antiochien und im ganzen Römerreich überhaupt kein erstklassiger Philosoph zu finden war. Man lebte nur von dem Ertrage alter Kapitalien. Die Blütezeit der großen schöpferischen Geister mit den neuen fruchtbaren Ideen war vorüber und die nachgeborenen brachten oft noch den Rest von Ansehen, das ihnen als Erbstück aus besseren Zeiten geblieben, durch ganz gewöhnlichen Brotneid, Eifersucht, kleinliches Professorengezänke, Eitelkeit und gegenseitige Intriguen in Verruf.

Kein Wunder, daß Chrysostomus da nicht müde wurde, das Christentum als die schönste und höchste »Philosophie« zu preisen, und daß er in den Märtyrern und Mönchen die besten »Philosophen« erblickte.

Dieser Gegensatz zur heidnischen Sophistik verführt ihn sogar nicht selten, über die »Griechen« und »Philosophen« zu spotten, wo er im Grunde als christlicher Moralist nur gegen Vielgötterei, gegen heidnischen Aberglauben und heidnische Unsitten zu Felde ziehen will. Die zeitgenössischen Philosophen gaben sich eben gar zu gern als die Berufsanwälte des Heidentums aus, und der Name Grieche (Hellene) galt schon längst als gleichbedeutend

(31) Vgl. Chrys., Contra Jud. et gent. 13 (48, 831).
(32) M. Pohlenz, Philos. Nachklänge 93.

mit »Heide«. (33) Daß darüber auch Plato und Aristoteles zu kurz kamen, ist bedauerlich, wenn auch bei Chrysostomus einigermaßen verständlich.
Aber nicht nur der heidnische *Inhalt* der Philosophen- und Rhetorenwerke stieß Chrysostomus ab, die gekünstelte unnatürliche *Form* der Rhetorik war ihm nicht weniger zuwider. Darum rühmt er, daß die Apostel ungebildete Männer gewesen seien, sich freigehalten hätten von der Wortmacherei der Rhetoren und trotzdem Griechenland besiegt hätten. »Worauf bildest du dir soviel ein? Auf deine Lehrweisheit? Aber es ist keine Kunst mit Worten zu philosophieren. Zeig mir deine Lebensweisheit in der Tat und im praktischen Leben; das ist die beste Lehrmethode. Da sagst du, man müsse Maß halten, verlierst viele Worte darüber und lässest dem Strom deiner Beredsamkeit freien Lauf. Ich sage dir aber: Besser ist derjenige, der uns all das durch *Taten* lehrt. Eine Seele läßt sich eben zumeist weit eher durch Werke als durch Worte belehren. Wenn du also nicht mit gutem Beispiel vorangehst, so wirken deine Worte weit mehr Schaden als Nutzen.« (34)
Um so höher ist es seiner Meinung nach zu werten, daß das Christentum über Juden und Heiden den Sieg davontrug: »Je barbarischer ihnen (den Griechen) dieses (Juden-) Volk vorkommt und je fremder dem griechischen Geiste, um so herrlicher steht das Christentum da ... Dieser Barbar (der Apostel Johannes) hat mit seinem Evangelium die ganze Welt erobert, während er selbst in Kleinasien wohnte, wo von Alters her alle griechischen Philosophen lehrten. Dort jagt er den Dämonen Schrecken ein, glänzt inmitten der Feinde, vertreibt ihre Finsternis, zerstört die Hochburg der Hölle ... Und während das Heidentum vollständig erlosch und unterging, glänzt die Lehre des Apostels mit jedem Tage mehr. Seitdem nämlich dieser und die anderen Apostel auftraten, mußten Pythagoras und Plato verstummen, denen vorher der Sieg winkte und die Mehrzahl der Menschen kennt sie jetzt nicht einmal mehr dem Namen nach.« (35)
Man wird es dem christlichen Lehrer zu gute halten dürfen, daß er den Sieg des christlichen Glaubens über die heidnische Philosophie in lauten Tönen pries. Ein Feind des Klassizismus war er deswegen noch lange nicht. Es stand ihm lediglich der Gedanke höher als die Form. Daß er auch diese

(33) Vgl. St. Bezdeki, Joannes Chrysostomus et Plato, l. c. 325 f. — Der Verfasser beurteilt Chrysostomus viel zu streng und macht einige recht unsachliche und unbegründete Ausfälle. B. übersieht ganz, daß das Heidentum Chrysostomus nicht so sehr als Philosophie sondern als Religion entgegentrat, und daß in der christlichen Öffentlichkeit manche Anekdote über die alten Philosophen im Umlauf sein mochte, die vor der Geschichte nicht bestehen konnte. — Die Schrift: De S. Babyla contra Julianum et gentiles zitiert B. stets als unzweifelhaft echt.
(34) Hom. 30, 3 in Act. Ap. (60, 225). — Ameringer 25.
(35) Hom. 2, 2 in Joh. (59, 31).

gebührend zu schätzen wußte, beweisen eben seine Schriften, die dem Klassizismus so nahe kommen, wie nur ein Grieche des vierten nachchristlichen Jahrhunderts ihm nahekommen konnte. Es ist darum ganz berechtigt, wenn Chrysostomus auch an Mittelschulen als bester Vertreter griechisch-christlichen Klassizismus gelesen wird.

FÜNFUNDZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS EXEGET

WAS beim Studium der Werke des Chrysostomus jedem Leser wohl zuerst auffallen muß, ist seine staunenswerte Kenntnis der *Heiligen Schrift*. Wie aus einem unerschöpflichen Schatz streut er die Perlen seiner Schriftzitate ins bunte Gewebe seiner Predigt ein. Allerdings besaßen die Griechen im vorhinein einen gewaltigen Vorsprung dadurch, daß sie die Heilige Schrift von Jugend auf in ihrer Muttersprache lesen und lernen konnten und zwar vom frühesten Anhören derselben beim Gottesdienst bis zum eingehenden Studium im theologischen Unterricht und ihrer praktischen Verwendung als Priester und Prediger. Die Bibel war tatsächlich das erste Andachts- und Erbauungsbuch der Christen, die wichtigste Quelle für die Liturgie, das hauptsächlichste Lehr- und Schulbuch der »Theologiestudenten«, ja so ziemlich das einzige Text- und Exempelbuch der Prediger. So kam es, daß ein und derselbe Text den griechischen Kanzelredner begleitete von der Wiege bis zum Grabe. Zeit und Gedächtnis waren also nicht durch langjährige lateinische, griechische, hebräische, aramäische und syrische Sprachstudien belastet und es konnte kaum vorkommen, daß einer auf der Kanzel deswegen nichts wußte, weil er so viel gelernt hatte. Überdies blieb ein griechischer Prediger der Versuchung enthoben, die Bewunderung seiner Zuhörer durch fremdsprachige Schriftzitate zu erbitten, die niemand verstand. Ihm mußte sich der griechische Wortlaut der Heiligen Schrift leicht und treu genug dem Gedächtnis einprägen, um ihn zu befähigen, Schrifttexte jeder Zeit frei nach Bedarf zu verwerten. Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß es damals nicht selten Mönche und Priester gab, die die Heilige Schrift ganz oder doch größtenteils auswendig kannten. Gerade von Chrysostomus berichtet Palladius, er habe die Zeit seines Einsiedlerlebens dazu benützt, »die Testamente Christi« auswendig zu lernen. (1)

So darf es auch bei Chrysostomus kaum überraschen, daß er in seinen literarischen Abhandlungen und vor allem in seinen Homilien eine Kenntnis der

(1) Dial. 5 (47, 18).

Heiligen Schrift an den Tag legt, mit der wenige Prediger oder Schriftgelehrte unserer Tage sich messen dürften. Sein gutes Gedächtnis kam ihm dabei sicher zu statten, wenn er auch längere Schrifttexte gerne vorlas. (2) Dagegen muß es als Zeichen geistiger Höhe und Selbständigkeit gewertet werden, daß er mit geradezu virtuoser Leichtigkeit stets *passende* Schriftstellen anzuführen und sinnverwandte Stellen aus allen Teilen derselben oft in überraschender Häufung aneinander zu reihen wußte. Und doch scheint nichts darauf hinzudeuten, daß Chrysostomus schon so etwas wie eine Wort- oder Realkonkordanz für Prediger besessen oder gekannt hätte.

In welch ungewöhnlichem Maße er die ganze Heilige Schrift beherrschte, läßt sich allein aus der Tatsache entnehmen, daß er in seinen Abhandlungen und ungefähr 600 echten Predigten nicht weniger als rund achtzehntausend Schriftzitate anführt. Davon entfallen auf das Alte Testament ungefähr siebentausend, auf das Neue etwa elftausend! Vom Alten Testament zitiert er am häufigsten die Psalmen (zirka 1545mal), dann die Genesis (939mal), Exodus (330mal), das Buch Job (305mal). Unter den Propheten hat Isaias bei weitem den Vorrang mit 773 Zitaten. — Im Neuen Testament steht das Matthäusevangelium an der Spitze. Abgesehen davon, daß er einen vollständigen Kommentar dazu schrieb, zitiert er es noch in den anderen Schriften nicht weniger als 2400mal, während Markus sich mit 206 Zitaten begnügen muß, Lukas mit 908 und Johannes mit 1386 bedacht sind. Unter den Paulusbriefen stehen bei weitem obenan die zwei Korintherbriefe mit zusammen 2180 Zitaten; dann erst kommen der Römerbrief (933 Zitate) und die anderen kleineren Briefe.

Daraus ergeben sich wichtige und überraschende Feststellungen hinsichtlich seines *Kanons der Heiligen Schrift*. (3) L. Dennefeld hatte die Behauptung aufgestellt, Chrysostomus habe in Übereinstimmung mit der antiochenischen Kirche und Schule »die deuterokanonischen wie die protokanonischen Bücher ohne irgend welche Schwankung oder jüdische Beeinflussung als kanonisch angesehen«. (4) In Wirklichkeit bildeten für Chrysostomus weder die protokanonischen noch die deuterokanonischen Schriften feststehende, in sich geschlossene Größen; er verwertete und anerkannte deuterokanonische Schriften und verwarf protokanonische. Zu den Büchern, die in seinen fast 7000 alttestamentlichen Zitaten niemals vertreten sind, gehören: Judith,

(2) Hom. in Paralyticum 2, 2 (51, 51); Hom. 22, 3 in Gen. (54, 188); Hom. 5, 6 adv. Judaeos (48, 892 und 896); De Lazaro 1, 6 (48, 970); Hom. 3, 5 contra Anom. (48, 724).

(3) Chr. Baur, Der Kanon des heiligen Johannes Chrysostomus = Theol. Quartalschrift 105 (1924) 258—271.

(4) Der alttestamentliche Kanon der antioch. Schule = Bibl. Studien XIV, 4, S. 31.

(Ruth?), Esdras 1 und 2, Makkabäer 1 und 2. Diese Bücher haben offenbar nicht zu seinem Kanon gehört. Außerordentlich selten werden von ihm erwähnt oder zitiert: Das Buch der Richter, die beiden Paralipomena, Tobias und Esther. Zu den zweifelhaften rechnete er auch ganz sicher das Hohe Lied. Dagegen betrachtete und benützte er als zweifellos echt und kanonisch den Ecclesiasticus (Jesus Sirach), den *ganzen* Isaias und den *ganzen* Daniel. Dieser Kanon ist auffallend eng verwandt mit dem des Theodor von Mopsuestia, (5) der allerdings dafür später von mehreren Konzilien verurteilt wurde, während die diesbezügliche Bundesgenossenschaft des Chrysostomus bis auf unsere Zeit unbemerkt geblieben war.

Noch klarer und eindeutiger ist des Chrysostomus Stellung zum *neutestamentlichen* Kanon zu bestimmen. Unter den 11000 neutestamentlichen Zitaten fehlen vollständig: die Apokalypse, der zweite Petrusbrief, der zweite und dritte Johannesbrief und der Brief des Judas. Das stimmt mit dem Kanon der übrigen Antiochener, auch mit dem des Theodor überein, der nur noch den Jakobusbrief zu den Verworfenen zählte.

So wenig es nun einen einheitlich fixierten Kanon in Antiochien gab, so existierte auch keine einheitlich festgelegte *Textrezension*. Die Septuaginta hatte in den 500 Jahren ihres Bestehens bis auf Origenes allerlei Schicksale und Wandlungen erfahren. Die Exemplare, die bis dahin in den Händen der Christen waren, haben sich ohne Zweifel bis in die Zeit des Chrysostomus erhalten, zumal sie jene Textgestalt zu bieten schienen, »die uns von den Aposteln selbst in die Hände gelegt worden war.« (6) Dann hat Origenes im dritten Jahrhundert den privaten Versuch gemacht, in seiner Hexapla einen zuverlässigen Text der Septuaginta herzustellen. Bald darauf unterzog der antiochenische Presbyter Lucian den Text des Origenes einer neuen Korrektur, zu der er auch den hebräischen Text, wahrscheinlich sogar die syrische Peschitto zum Vergleich heranzog. (7) Diese lucianische Rezension gewann im Bereich des antiochenischen Patriarchates die Oberhand und wurde auch der offizielle Schultext, den Diodor in seinem theologischen Unterricht zu Grunde legte und den daher auch Chrysostomus, sowie sein

(5) Pirot, L'oeuvre exégétique... S. 153. — Theodor verwarf 1. die zwei Bücher der Paralipomena; 2. Esdras; 3. Job; 4. Das Hohe Lied; 5. Tobias; 6. Esther; 7. Judith; 8. Sapientia; 9. Makkabäer 1 und 2. — Dagegen galt ihm der Ecclesiasticus als »liber perfectae auctoritatis«.
(6) Theodor Mops. In Sophon. 1, 5 (66, 452—53); in Habakuk 2, 11 (66, 437). — Vgl. Pirot, L'oeuvre... 108 ff.
(7) Th. Stockmayer, Hat Lukian zu seiner Septuagintarevision auch die Peschitto benützt? = Zeitschrift f. A. T. Wissensch. 12 (1902) 208—223.

Freund Theodor von Mopsuestia für ihre exegetischen Arbeiten benützten. (8)

Wahrscheinlich geht aber auch die Textgestalt des Neuen Testamentes bei Chrysostomus auf Lucian zurück. (9)

Erschwert wird die genaue Textbestimmung dadurch, daß Chrysostomus, wie übrigens auch andere Kirchenschriftsteller alter und neuerer Zeit, Schrifttexte oft sehr frei und vielfach aus dem Gedächtnis zitiert und ähnliche Stellen bisweilen frei verbindet, so daß es häufig schwer ist, zu sagen, wie sein wirklicher Text gelautet habe. (10) Dazu kommt noch der Mangel an einer unbedingt zuverlässigen Textausgabe der Werke von Chrysostomus selbst.

Schriftinspiration. (11) — Die Heilige Schrift betrachtet und behandelt Chrysostomus mit der denkbar größten Wertschätzung und Ehrfurcht. Sie ist ihm einfach das unfehlbare, heilige Gotteswort, die Botschaft, der Brief, den Gott selbst aus der Ewigkeit an die Menschheit geschrieben. (12) In ihr redet der Heilige Geist mit uns (13) und zwar durch alle heiligen Bücher in gleicher Weise. Der Mensch verhält sich zur Inspiration Gottes etwa so, wie klares Wasser zum Sonnenstrahl, der es durchdringt. (14) Die Inspiration Gottes erstreckt sich auf den gesamten Gedankeninhalt der Heiligen Schrift, nicht bloß auf Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch auf profanwissenschaftliche und geschichtliche Dinge, Zeitangaben, Namensverzeichnisse, Grußformeln, Aufschriften (15) und dergleichen. Wiederholt sagt er auch, in der Heiligen Schrift sei nichts umsonst, keine Silbe, kein Jota, kein Strichlein. Man hat auf Grund dieser Äußerungen Chrysostomus sogar als Verteidiger der Verbalinspiration in Anspruch genommen. Doch ist das entschieden zu weit gegangen, wenn darunter ein allgemein gültiges Prinzip

(8) A. Rahlfs, Septuaginta-Studien. 3. Heft (Göttingen 1911) S. 48. — Scholz, Über den Text des Neuen Testaments ... 97.

(9) Soden, Die Schriften des N. T. ... 1, 1460—69. — Pirot l. c. 21. — S. K. Gifford, Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus (Dissertationes philol. Halenses 16, 1) Halis Saxonum 1902.

(10) Vgl. E. Hautsch, Der Lukiantext = Göttinger Nachrichten 1909, S. 522—23.

(11) Hierüber hat S. Haidacher eine sehr dankenswerte Studie veröffentlicht: Die Lehre des heiligen Joh. Chrys. über die Schriftinspiration. Salzburg 1897. — Die einschlägigen Belegstellen sind dort sehr reichhaltig aufgeführt.

(12) Hom. 2, 2 in Gen. (53, 28).

(13) Hom. 2, 5 in Joannem (59, 36); Hom. 47, 1 in Jo. (263); De Incomprehensibili 3 (48, 721); Hom. 41, 3 in Matth. (57, 449).

(14) In Isaiam cp. I. (56, 14).

(15) Die entsprechenden Stellen s. Haidacher, Schriftinspiration 31.

verstanden sein soll. Eine ausnahmsweise Verbalinspiration nimmt Chrysostomus gelegentlich an, unterscheidet sie aber klar und deutlich von der allgemeinen Realinspiration. (16)
Daß auf Grund der göttlichen Inspiration die Heilige Schrift unmöglich Irrtümer enthalten kann, versteht sich daher für Chrysostomus von selbst. Darum sind auch in seinen Augen Schriftbeweise stärker und sicherer als Vernunftbeweise. (17) Man muß auch zugestehen, daß er sich redlich bemüht hat, für anscheinende Widersprüche in der Bibel, vor allem bei den Evangelisten, einen vernünftigen Ausgleich zu finden; er führt sie auf bloße Verschiedenheiten zurück, die sich nicht widersprechen, sondern ergänzen. (18)

Schrifterklärung: Von ganz besonderer Bedeutung wurde Chrysostomus für die Geschichte und das Schicksal der *Exegese* dadurch, daß seine überragende Autorität zu Gunsten der *historisch-grammatischen, nicht* der vorwiegend *allegorischen* Erklärungsmethode in die Wagschale fiel.
Während Origenes und seine Schüler im Orient und Okzident nach dem Vorbild der alexandrinischen Juden, die wieder bei den Stoikern in die Schule gegangen waren, einer oft phantastisch anmutenden allegorischen Methode der Schriftauslegung huldigten, (19) wandten sich die Antiochener in bewußtem Gegensatz zu den Alexandrinern der historisch-grammatischen Erklärungsweise zu. Den Anfang machten vielleicht schon Lucian und Methodius von Olympus, vor allem aber Eusebius von Emesa, (20) an dem wieder Diodor sich bildete, der seinerseits der Lehrer des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia wurde. Diodor widmete sogar eine eigene Abhandlung (oder wenigstens ein eigenes Kapitel) der Frage »Über den Unterschied zwischen Theorie und Allegorie«. (21) Unter *Theorie* verstanden die Antiochener im allgemeinen den vom inspirierten Verfasser selbst beabsichtigten, objektiv sachlichen, aus dem historisch-grammatischen Wortlaut sich ergebenden höheren Sinn. Dazu gehört auch die in der Sache liegende moralische Nutzanwendung. Bei den Propheten bedeutet Theorie im besonderen die *typisch* messianische Weissagung, wobei »Theorie« nicht im Gegensatz zum Wortsinn, sondern zum unmittelbaren geschichtlichen Sinn der Weissagung zu denken ist. (22)

(16) Haidacher l. c. 32.
(17) Hom. 11, 1 contra Anom. (48, 797).
(18) Haidacher l. c. 45 ff.
(19) L. Pirot, L'oeuvre ... 4 ff.
(20) Vgl. S. 77.
(21) Vgl. Bardenhewer 3, 307—8.
(22) A. Vaccari, La Theoria 28—29. — Vgl. Severian Gab., De mundi creatione 4, 2 (56, 459).

Grundsätzlich verwarfen deswegen die Antiochener die allegorische Deutung der Schrift nicht; nur beschränkten sie dieselbe auf jene Stellen, an denen keine andere Auslegung möglich schien. (23)

Ein gutes *Beispiel* für den Unterschied zwischen antiochenischer und alexandrinischer Erklärungsweise, zwischen Theorie und Allegorie, zwischen historisch-realistischer und allegorisch-phantastischer Exegese bietet die beiderseitige Erklärung von Chrysostomus und Augustinus zum siebenten Psalm. Der Psalm trägt die Überschrift: Psalm Davids, den er dem Herrn sang wegen der Reden des Chusi. (24) — »Eigentlich sollten wir,« beginnt Chrysostomus seine Erklärung, »Schrift und Geschichte so genau kennen, daß wir uns damit gar nicht länger aufzuhalten brauchten. Nachdem dies aber nicht der Fall ist, so müssen wir uns zuerst damit befassen.« Dann legt er zunächst des längeren die Geschichte von Absalom, Chusi und Achitophel dar, um dann erst auf die Erklärung der einzelnen Psalmverse überzugehen. — Augustinus (25) dagegen, als Allegoriker, verweist zwar auch auf die historische Veranlassung des Psalmes, erklärt dann aber sofort, nicht auf die Geschichte komme es an, sondern auf das, was durch sie verschleiert sei, und deutet dann alles auf Christus. So bedeute Chusi das Schweigen, denn Christus sei schweigend seinen Feinden gegenüber gestanden usw.

Es wäre nun wohl nicht ohne Interesse, zu wissen, ob die endgültige Verdrängung der allegorischen Schriftauslegung durch die historisch-sachliche, wie sie heutzutage allgemeine Tatsache ist, irgendwie auf das erneute Studium des Chrysostomus und der Antiochener zurückzuführen sei. Doch muß die Beantwortung dieser Frage der Zukunft überlassen bleiben.

Freilich, die rein »*wissenschaftliche*« Exegese unserer Zeit wird man bei den Antiochenern und auch bei Chrysostomus vergeblich suchen. Seine Philologie beschränkte sich auf das Griechisch. (26) Auch besaß er keinerlei tiefer gehende archäologische, historische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Dagegen findet man in seiner Exegese das, was der gesunde Verstand eines intelligenten Menschen von selbst finden konnte. — Literarische, geschichtliche und naturwissenschaftliche Bedenken steigen ihm selten auf; sie sind auch den übrigen Zeitgenossen nicht aufgestiegen. Dagegen läßt er sich

(23) Chrysostomus, In Isaiam cp. V (56, 60, 93, 94); In Ps. 44, 5 (55, 190 f.). — Vgl. Kihn, Über Theoria und Allegoria 531—582. — S. Haidacher, Schriftinspiration 34 ff.

(24) 55, 80 ff.

(25) PL 36, 97 f.

(26) Vgl. S. 19.

selten einen Anlaß entgehen, praktische Tugendermahnungen anzubringen. In dieser Hinsicht hat vielleicht Kardinal J. H. NEWMAN den »Exegeten« Chrysostomus am treffendsten charakterisiert mit den Worten: »Es ist kein Paradox, zu sagen: Niemand weist so wenig Wissenschaft, Exaktheit, Folgerichtigkeit und Ernsthaftigkeit (gravity) eines Kirchenlehrers auf, als er, der einer ihrer größten ist!« (27)

Allerdings wollte Chrysostomus von vorneherein nicht als Katheder-Professor nur der Wissenschaft dienen. Als Priester, Seelsorger und Prediger hatte er tatsächlich eine andere Aufgabe. Ihm kam es darauf an, die Heilige Schrift zur bestmöglichen Belehrung und Erbauung des Volkes auszuwerten. Das ist ihm ohne Zweifel besser gelungen, als irgend einem Zeitgenossen, und auch die Spätgeborenen glaubten bisweilen ihr Bestes getan zu haben, wenn sie Chrysostomus in möglichst großzügiger Weise ausschrieben.

Gleichwohl stellt z. B. ein G. M. MAYER unserem Schrifterklärer das Zeugnis aus, er verdiene auch vom Standpunkt der wissenschaftlichen, grammatisch-historischen Exegese das Zeugnis eines »scharfsinnigen«, durchaus nicht »mittelmäßigen Exegeten«.

Wo es sich darum handle, den Sinn der Schrift zu erklären, ihn aus der Geschichte zu erläutern, poetische Bilder zu deuten, sei er oft außerordentlich geschickt und stehe hinter keinem Erklärer der Neuzeit zurück. (28)

Allerdings muß man zugeben, daß die gute Absicht, zu erbauen, und die Heilige Schrift dem Leser oder Zuhörer möglichst wert und heilig erscheinen zu lassen, unseren Exegeten bisweilen über die Grenzen der Wirklichkeit hinausführte. So sieht er z. B. in dem Verhalten Abrahams gegenüber dem Pharao und dem König Abimelech, denen er Sara als seine Schwester ausgab, nur einen Beweis der Weisheit und Tugend des Patriarchen; ebenso in dem Verhalten von Sara und Abraham gegen Hagar. (29) — Die etwas zweifelhafte Art, wie Jakob sich den Segen Isaaks erschlich, ist in seinen Augen ein »lobenswerter Diebstahl«. (30) — Bei der Erklärung der Sintflut kommt ihm nicht etwa der Gedanke, wie es möglich war, daß von all den tausenderlei Tiergattungen je zwei Paare in der Arche Platz fanden, wie sie sich dort vertrugen, wovon sie lebten und anderes, sondern er hebt bloß einerseits die Gerechtigkeit Gottes hervor, der mit den schuldigen

(27) Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching 144—45 (London 1876).

(28) De Chrysostomo literarum sacrarum interprete III, 3 und IV, 12.

(29) Hom. 50, 1 in Gen. (54, 448 f.).

(30) Hom. 54, 2 in Gen. (54, 473). Sogar die Tat der Thamar und des Judas weiß er zu entschuldigen (Hom. 62, 1 und 3 in Gen. = 54, 533 und 535) obwohl er Judas später (Hom. 3, 2 in Matth. = 57, 34) unter die schlechten Ahnen Christi rechnet.

Menschen auch die Tiere vernichtete, die um des Menschen willen geschaffen waren, anderseits auch Gottes Barmherzigkeit, der von jeder Gattung ein bzw. sieben Paare erhalten wollte. Erst in Hom. 25, 4 frägt er, wie die Menschen das Zusammenleben mit den Tieren ertragen konnten, sowie deren üblen Geruch, und wie diese in der eingesperrten Luft ohne Bewegung leben konnten. Er antwortet: Durch die Allmacht Gottes.

Verhältnismäßig wertvoller sind die Kommentare zum Neuen Testamente, dessen geistiger Atmosphäre er zeitlich und psychisch, ja selbst national und örtlich viel näher stand. — Allerdings ist es eine geschmacklose Übertreibung, wenn ein griechisches Menologium sagt: »Wenn Gott unseren Johannes nicht erweckt hätte, um sein Evangelium zu erklären, so hätte Christus ein zweitesmal auf die Welt kommen müssen!« (31) Tatsache ist indes, daß des Chrysostomus Kommentare zum Neuen Testamente bis auf die heutige Zeit literarisch und exegetisch als das beste und brauchbarste betrachtet werden, das die griechische Väterzeit uns geschenkt hat.

Bei seinen exegetischen Arbeiten hat Chrysostomus sich gelegentlich auch auf andere Erklärer berufen. So schreibt er im Sermo 6, 2 in Genesim: »Einige sagen sogar ...« und: »ein anderer Ausleger hat das noch genauer verdolmetscht und gesagt ...« (32) — Wer aber diese Leute sind, und auf welche Schriften er sich dabei beruft, ist leider nicht mehr zu bestimmen. Damit begnügte sich aber Chrysostomus nicht, daß nur er selbst den Zuhörern die Schrift erklärte. Oft und oft forderte er sie auf, selbst auch die Bibel in die Hand zu nehmen und fleißig darin zu lesen. Die Heilige Schrift, sagte er, sei für uns Menschen die kostbarste *Schatzkammer,* (33) aus der wir unendliche Reichtümer schöpfen können, eine goldreiche *Mine,* (34) eine *Wiese,* (35) voll schöner, wohlriechender Blumen, ein *Paradiesesgarten,* (36) der die kostbarsten Früchte trägt, eine *Rüstkammer,* (37) aus der jeder die Waffen nehmen soll gegen die Feinde seiner Seele. Die Heilige Schrift gleicht einem *stillen Meere,* (38) das viele kostbare Perlen in seiner Tiefe birgt, sie ist wie ein *Edelstein,* (39) der das göttliche Licht zurückstrahlt,

(31) 29, CCCXCII.
(32) 54, 606. — Vgl. Hom. in Paralyticum 5 (51, 56).
(33) Hom. 3, 1 in Gen. (53, 32); Hom. 21, 1 in Gen. (175); Hom. 60, 3 in Gen. (523).
(34) Hom. 8, 1 in Gen. (53, 70).
(35) Hom. 1, 1 ad pop. Ant. (49, 17); Hom. de capto Eutropio 1 (52, 393).
(36) Hom. 1, 1 ad pop. Ant. l. c.
(37) Hom. 3, 1 de Lazaro (48, 992).
(38) Hom. 6, 8 de Lazaro (48, 1040).
(39) Hom. 14, 1 in Gen. (53, 111); Sermo 3, 1 in Gen. (53, 590).

eine *Wolke*, (40) die Schatten und Regen spendet, eine *Apotheke*, (41) die für alles ein Heilmittel enthält.

Die Lesung der Heiligen Schrift bringt in der Tat Trost und Hilfe im Leiden, (42) sie stärkt den Glauben, (43) sie hilft die Leidenschaften überwinden und die Laster bessern, (44) und gibt Sinn und Verständnis für Gott und geistliche Dinge. (45) Darum gibt es auch nichts, was für den Christen so nützlich und notwendig wäre, als die fleißige Lesung der Heiligen Schrift. (46) Diese ist selbst dann noch nützlich, wenn man nicht alles versteht; (47) und nicht bloß in der Kirche soll man sie anhören, sondern auch zu Hause fleißig lesen. Dagegen duldet Chrysostomus keinen Einwand und keine Ausrede ... »Darum mahne und bitte ich euch unablässig, ihr möchtet nicht bloß hier in der Kirche achtgeben auf das, was gesagt wird, sondern auch zu Hause fleißig in der Heiligen Schrift lesen. Da komme mir keiner mit jener frostigen und durchaus verwerflichen Ausrede und sage: Ich bin Advokat, ich bin Stadtrat, ich ein Handwerker, ich habe eine Frau und muß Kinder ernähren, ich stehe einem Hauswesen vor, ich bin ein Weltmann: es ist nicht meine Aufgabe, die Schriften zu lesen; das sollen die tun, die sich von der Welt zurückgezogen haben, die auf den Höhen der Berge wohnen, die immerfort ein solches (einsames) Leben führen. — Was sagst du da? Es ist nicht deine Sache, dich mit der Heiligen Schrift abzugeben, weil du in tausend Sorgen verstrickt bist? Gerade deswegen solltest du dich noch viel eher damit befassen, als jene. Denn jene haben den Trost und die Hilfe der Heiligen Schrift nicht so notwendig, wie die, die mitten im Wirbel eines vielbeschäftigten Daseins stehen. Die Mönche werden vom Lärm der Straße nicht belästigt, sie haben ihre Hütten in der Einsamkeit gebaut, verkehren mit niemanden, sondern genießen vollkommen diese Ruhe und Stille, als säßen sie in einem windgeschützten Hafen, wo sie ganz sicher sind. Wir aber, die wir gleichsam auf hoher See hin und her geworfen werden, und in

(40) Hom. 3, 2 in princip. Actorum (51, 90).

(41) Hom. 37, 1 und 83, 3 in Joannem (59, 207 und 459); Hom. 29, 1—2 in Gen. (53, 261—62).

(42) Hom. 7, 1 ad pop. Ant. (49, 92—93); In S. Lucianum Mart. 1 (49, 522).

(43) In Ps. 3, 1 (55, 36).

(44) Hom. 1, 7 de David et Saul (54, 686); Hom. 4, 9 in Matth. (57, 50); Hom. 29, 4 in Act. Ap. (60, 219).

(45) Hom. de angusta porta 1 (51, 41).

(46) Hom. 12, 5 contra Anom. (48, 812); Hom. 3, 1 de Lazaro (48, 992); Hom. 35, 1 in Gen. (53, 321—22); In Ps. 48, 1 (55, 512—13); Hom. 2, 6 in Matth. (57, 30); Hom. 9, 1 in Col. (62, 361); Hom. 4, 4 in 2. Thess. (62, 485).

(47) Hom. 3, 3 de Lazaro (48, 995).

tausendfacher Gefahr zur Sünde schweben, wir brauchen den ständigen Trost und die Aufmunterung der Heiligen Schrift immerdar. Jene sitzen fern von der Schlacht; darum werden sie auch nicht oft verwundet. Du aber stehst immer in der vordersten Schlachtreihe und empfängst immer wieder neue Wunden. Darum brauchst du auch mehr Heilmittel als jene. Da ärgert dich einmal deine Frau, dann macht dir dein Sohn Sorge; es reizt dich dein Sklave zum Zorn, ein Feind stellt dir nach, ein Freund redet schlecht von dir, ein Nachbar schmäht dich, ein Kollege hintergeht dich; oft kommt es auch vor, daß ein Richter dich bedroht, Armut dich drückt, der Verlust von Angehörigen dich in Trauer versetzt, daß das Glück dich übermütig und das Unglück dich niedergeschlagen macht. Ringsum sind zahlreiche Gelegenheiten, die uns zum Zorn, zu Sorgen, zu Mutlosigkeit und Trauer, zur Eitelkeit oder Verzweiflung veranlassen. Darum haben wir stets die Waffe der Heiligen Schrift notwendig. Darum brauchen wir die göttliche Medizin, damit wir die Wunden heilen, die wir empfangen haben und die abwenden, die uns erst drohen, damit wir die Pfeile des Teufels stumpf machen und an uns abprallen lassen durch unablässiges Lesen der Heiligen Schrift. Denn es ist ganz unmöglich, daß einer gerettet werde, der nicht fortwährend dieser geistlichen Lesung obliegt.« (48)

»Das ist die Quelle aller Übel: die Unkenntnis der Heiligen Schrift. Ihr Weltkinder, wenn ihr schon nicht mehr tun wollt, kauft wenigstens das Neue Testament, die Taten der Apostel, die Evangelien, die euere ständigen Lehrer sein sollen.« (49) — »Es ist ungemein nützlich, die Heilige Schrift zu lesen. Das macht die Seele weise, das richtet den Geist himmelwärts, das bewegt den Menschen zur Dankbarkeit, das ertötet das Verlangen nach irdischen Dingen, das läßt unseren Sinn immerfort im Jenseits weilen, das bewirkt, daß wir alles nur tun im Hinblick auf den Lohn, den wir vom Herrn erwarten, und daß wir bereitwilligst die Mühsale auf uns nehmen, die das Streben nach Tugend verlangt. Aus der Heiligen Schrift ersehen wir, wie schnell Gottes Vorsehung oft hilft, wie mannhaft die Gerechten sind, wie gut der Herr und wie groß sein Lohn. Dadurch werden edle Seelen zum Eifer und zur Nachahmung der Frömmigkeit angeregt, damit sie nicht schlafen, wo es gilt, um die Tugend zu kämpfen und damit sie auf die Verheißungen Gottes vertrauen, auch bevor diese in Erfüllung gehen. Darum bitte ich, lesen wir doch mit großem Eifer in der Heiligen Schrift, dann werden wir

(48) Hom. 3, 1—2 de Lazaro (48, 991—93). — Vgl. Hom. 3, 2 in princip. Act. (51, 90); Hom. 2, 2 de mutatione nominum (51, 126).
(49) Hom. 9, 1 in Col. (62, 361).

sie ja auch erst richtig verstehen, wenn wir uns mit ihrem Inhalt recht häufig befassen. Denn wer mit Eifer und mit großer Liebe an die göttliche Offenbarung herantritt, der kann unmöglich im Stich gelassen werden und stünde ihm auch kein menschlicher Lehrer zur Verfügung, so würde der Herr selbst in unsere Herzen herabsteigen und unseren Geist erleuchten, den Verstand erhellen, das Verborgene offenbar machen, und selbst unser Lehrer werden für das, was wir nicht verstehen, vorausgesetzt, daß wir bereit sind, zu tun, was wir können.«

»Der Kämmerer der Königin von Äthiopien soll uns allen die Lehre geben, daß Zeit und Umstände uns niemals an der Lesung der Heiligen Schrift zu hindern brauchen.« (50)

Daß die Heilige Schrift tatsächlich auch vom Volke viel gelesen wurde, ja sogar in einem nahezu abergläubischen Ansehen bei ihm stand, ersehen wir aus der von Chrysostomus bezeugten Tatsache, daß vielfach Frauen die Evangelien (oder doch Teile derselben) als Amulett am Hals trugen, ja sie auch ihren Kindern »als großes Schutzmittel« (51) umhingen. —

Es war auch vielfach Brauch, daß man aus Ehrfurcht eigens die Hände wusch, bevor man sich anschickte, die Heilige Schrift aufzuschlagen. Denn »die Heilige Schrift aufschlagen, heißt den Himmel öffnen!« (52)

Sonst hat Chrysostomus noch manche Aussprüche über die Heilige Schrift getan, die eher den Rhetor als den genauen Dogmatiker verraten. In ein und demselben Atemzug erklärt er die Heilige Schrift z. B. als »in Dunkel gehüllt« und dann wieder als »ganz klar und leichtverständlich«. »Wem wäre nicht alles ganz klar, was im Evangelium steht?« frägt er. Oder »sind nicht die Zeichen und Wunder und die geschichtlichen Berichte auch für den einfachsten Menschen ganz klar und verständlich? Das Gegenteil behaupten, ist nichts als Ausrede und Vorwand und ein Deckmantel der eigenen Trägheit. Du verstehst nicht, was da drinn steht? Ja, wie wirst du es je verstehen können, wenn du überhaupt nicht hineinschauen willst? Nimm doch die Bibel einmal zur Hand! Lies die ganze Geschichte, und was dir klar ist, behalte, was unklar und dunkel ist, lies recht häufig durch. Und wenn du trotz oftmaligen Lesens den Sinn nicht erfassest, dann gehe zu einem, der weiser ist als du, geh zum *Lehrer* (der Schrift) ... Und wenn niemand da wäre, dich zu belehren, so wird es gewiß Gott selber dir offenbaren. So hat auch Gott den Eifer des Eunuchen dadurch belohnt, daß er ihn den Apostel Philippus

(50) Hom. 35, 1 in Gen. (53, 321—23). — Vgl. Hom. 29, 2 in Gen. (53, 262); In Ps. 48, 1 (55, 513).

(51) Hom. 19, 4 ad pop. Ant. (49, 196).

(52) Hom. 2, 2 in: Vidi Dominum (56, 109).

als Lehrer finden ließ. »Aber,« sagst du, »jetzt ist kein Philippus mehr da!« Dafür ist aber der Geist da, der den Philippus bewegte.« (53)

Man sieht hier deutlich, wie die Lehre über das kirchliche Lehramt bei Chrysostomus noch ziemlich wenig im Vordergrund seines Bewußtseins steht. Ein andermal erklärt er wieder: »Darum ließ Gott in seiner Güte zu, daß nicht alles, was in der Schrift steht, von selbst und beim ersten Durchlesen uns klar und verständlich wäre, um unsere Trägheit anzustacheln, und sie uns nur als Belohnung für unseren Eifer nützlich und fruchtbar werden zu lassen.« (54) »Auch kann es vorkommen, daß das, was an sich leicht zu verstehen ist, wegen der Unerfahrenheit der Zuhörer schwierig wird.« (55) — »Darum hat der Herr gesagt, wir sollen in den Schriften *forschen*. So hätte er nicht geredet, wenn man diese schon beim ersten Lesen verstehen könnte.« (56) — »Wenn aber auch manches dunkel bleibt, einiges wirst du doch verstehen und daraus Nutzen ziehen.« (57)

Anderemale betont Chrysostomus wieder mehr die Notwendigkeit des *Lehrers:* »Das was so viel Schaden stiftet und so viel Irrlehren und Sünden verursacht, ist gerade die Unkenntnis der Heiligen Schrift. (58) Nur darf man sie natürlich nicht bloß oberflächlich und flüchtig lesen, (59) oder aus reiner Neugier, (60) und wo sie dunkel ist, da verlangt sie eben nicht nur einen aufmerksamen Hörer oder Leser, sondern auch einen guten und weisen *Erklärer*.« — Dieses letztere hebt Chrysostomus öfter hervor. »Gott hat es in seiner Güte und Fürsorge so eingerichtet, daß wir außer der Lesung der Heiligen Schrift auch die Leitung (geistige Führung = νουθεσία) von seiten *unserer Lehrer* haben.« (61) Damit meint er natürlich die Priester und Bischöfe. Beide gehören eben zusammen. Denn »zum Verständnis der Schrift gehört nicht bloß ein weiser *Lehrer*, sondern auch ein einsichtiger *Hörer*.« (62)

Systematisch und konsequent durchgebildet ist also die Lehre von Chrysostomus über Schriftauslegung und Lehrautorität der Kirche noch nicht.

(53) Hom. 3, 3 de Lazaro (48, 995); vgl. Hom. 35, 2 in Gen. (53, 324).
(54) Hom. 32, 1 in Gen. (53, 292—93). Vgl. In Ps. 48, 3 (55, 225).
(55) Hom. de Melchisedeco 1 (56, 257).
(56) Hom. 15, 1 in Jo. (59, 97).
(57) Hom. 3, 2 de Lazaro (48, 994).
(58) Hom. 3, 3 de Lazaro (48, 995—96); Hom. 1, 1 und 47, 3 in Matth. (57, 13—15 und 484—85).
(59) Hom. 4, 3 de mutatione nom. (51, 148); Hom. 15, 1; 36, 1; 53, 3; 57, 1 in Jo. (59, 97, 203, 295, 311).
(60) Hom. 17, 3 in 1. Cor. (61, 142).
(61) Hom. 54, 1 in Gen. (54, 472). — Vgl. Hom. 8, 4 in Hebr. (63, 73).
(62) In Ps. 48, 17 (55, 499).

SECHSUNDZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS POLEMIKER

SEIT dem verzweifelten Versuch des Heidentums unter Julian, den endgültigen Sieg des Christentums in letzter Stunde noch aufzuhalten, waren bis zur Priesterweihe des Chrysostomus kaum 25 Jahre verflossen. Viel hatte sich in dieser Zeit zu Gunsten der Christen geändert. Gleichwohl bildeten die Heiden immer noch der Zahl und dem Einflusse nach eine nicht zu unterschätzende Macht. Man fand sie nicht bloß auf dem Lande, auch in den Städten und zwar in den höchsten Beamtenkreisen des Reiches. Die geistigen Wortführer des Heidentums waren aber in erster Linie die Professoren der damaligen Welt, die Rhetoren und Philosophen, auch Sophisten genannt. Wenn sie auch keine geistige Gefahr mehr für das Christentum bedeuteten, so vermochten sie doch noch durch Spöttereien und bissige Bemerkungen die Christen zu ärgern, besonders wenn das praktische Leben mancher Christen vom Ideal des Evangeliums sich bisweilen ziemlich weit entfernte.

Das forderte natürlich auch den Widerspruch eines christlichen Predigers heraus.

So wendet er sich öfter, nicht ohne Anflug von Spott gegen diese Philosophen, die zwar feierlich und würdevoll einhergehen, dabei aber Geld und Reichtum sehr zu schätzen wissen, dem Bauche dienen und zur Zeit einer öffentlichen Gefahr sich unsichtbar machen, (1) die nur schreiben, um bewundert zu werden, und wenn sie einmal etwas Brauchbares sagen, es derart in Dunkel und Nebel hüllen, daß es niemand mehr versteht, (2) die keine feste, einheitliche Lehre haben, (3) sondern einer dem anderen widersprechen (4) und mehr Worte und Fabeln als Wissenschaft zum Besten geben. Bei den Christen dagegen kann die ärmste Bettlerin über die höchsten Fragen der Unsterblichkeit der Seele, der Auferstehung des Fleisches, der einstigen Rechenschaft und des Gerichtes usw. genaue und sichere Auskunft geben. (5) Ja sogar die Tugenden der Heiden sind oft nur Torheiten und Dummheiten, und selbst die üben sie nur aus Eitelkeit! (6)

(1) Hom. 17, 2 und 19, 1 ad pop. Ant. (48, 173—74 und 189—190); Hom. 1, 2 in: Habentes eundem spiritum (51, 274); Hom. 21, 3 in Ephes. (62, 153—54).
(2) Hom. 3, 3 de Lazaro (48, 994).
(3) Hom. 5, 3 adv. Jud. (48, 886).
(4) Hom. 3, 3 in Rom. (60, 414).
(5) Hom. 4, 5 de mut. nom. (51, 152—53).
(6) Hom. 28, 2 in Jo. (59, 164); Hom. 35, 4 in 1. Cor. (61, 301).

Die wahre *Philosophie* ist das *Christentum* und seine Tugendlehre, (7) und die echten und eigentlichen *Philosophen* sind die christlichen *Mönche*. (8) Im großen und ganzen geht Chrysostomus mit den *Heiden* ziemlich glimpflich um und anerkennt auch gelegentlich das Gute, das sich bei ihnen findet. Viel schärfer geht er mit den christlichen *Irrlehrern und Sekten* ins Gericht. Da nennt er einmal die *Manichäer* »stumme und doch bellende Hunde«, die unter dem Schafspelz den Wolf verstecken, bei denen man nicht auf die äußere Erscheinung sehen, sondern auf die im Inneren verborgene Bestie achthaben solle. (9) Dann tituliert er wieder die *Marcioniten* als »Söhne des Teufels«, (10) spricht von dem Wahne der *Sabellianer*, der Tollwut der *Arianer* (11) und der Gottlosigkeit der *Anomoeer*. (12)

Am allerhäufigsten aber wendet sich Chrysostomus gegen die »elenden und unseligen« *Juden*, (13) »die der Wahrheit in schamloser Weise widerstehen«. (14) Die Juden waren gerade in Antiochien außerordentlich zahlreich vertreten. Sie bewohnten ein besonderes Viertel im Osten der Stadt und besassen eine eigene Synagoge. Allerdings hatten sie sich mit der übrigen Bevölkerung nie gut vertragen können. Unter Kaiser Vespasian hatte es blutige Unruhen gegeben und unter Titus, dem Zerstörer Jerusalems war auch in Antiochien der Antisemitismus so stark geworden, daß die Stadtväter eine Deputation zum Kaiser schickten mit der Bitte, er möchte alle Juden aus Antiochien verjagen, oder ihnen wenigstens das Bürgerrecht absprechen. — Das jüdische Geld war aber mächtiger. (15)

In den drei ersten Jahrhunderten nahmen die Juden auch gegen die Christen überall eine feindselige, aggressive Stellung ein. Unter den christlichen Kaisern wagten sie sich nicht mehr so offen hervor. Daher tritt auch die antijüdische Apologetik im vierten Jahrhundert stark in den Hintergrund. Doch stammen auch aus dieser Zeit noch mehrere gegen die Juden gerichtete Schriften, so z. B. der dem heiligen Athanasius zugeschriebene »Dialog gegen den Juden Zachäus«, die »Zeugnisse gegen die Juden«, die unter dem Namen

(7) Hom. 27, 2 in Act. Ap. (60, 209); Hom. 18, 4 und 19, 4 in Matth. (57, 269 und 279); Hom. 31, 3 und 62, 4 in Matth. (57, 374; 58, 600—1).
(8) Lib. 3, 9 advers. oppug. vitae mon. (47, 363); Hom. 21, 3 in Ephes. (62, 153).
(9) Sermo 7, 4 in Gen. (54, 613). — Vgl. Hom. 7, 6 contra Anom. (48, 766).
(10) Hom. 43, 2 in Matth. (57, 458).
(11) De Sacerdotio 4, 5 (48, 667).
(12) Hom. 1, 1 adv. Jud. (48, 845).
(13) Hom. 1, 2 adv. Jud. (48, 845).
(14) In Ps. 8, 1 (55, 107).
(15) Bardy, Paul de Samosate 126 ff. — Über die Verbreitung des Judentums im röm. Reich s. Harnack, Mission und Ausbreitung 1, 3—11.

Gregors von Nyssa laufen, und die verlorene Schrift des Diodor von Tarsus »Gegen die Juden«. (16)

Zur Zeit des Chrysostomus hatten die Juden auch in Antiochien an Zahl und Bedeutung wieder zugenommen. Sie suchten sogar mit Vorliebe unter den Christen Proselyten zu machen. Das lenkte natürlich die Aufmerksamkeit eines Chrysostomus auf sie. Zumeist galt seine Entrüstung allerdings nur *jenen* Juden, die einst den göttlichen Heiland gekreuzigt hatten. Öfters aber spricht er auch in einer Weise, die Gegenwartsbedeutung hatte, aus der man deutlich herausmerkte, daß er die Eigenart des ganzen Volkes im Auge hatte. So bezeichnet er es als Haupteigenschaft der Juden, daß sie *anmaßend, frech und unverschämt seien und maßlos eingebildet.* Er war empört darüber, daß Juden sich rühmten und sagten: »*Wir wurden besiegt und niedergeworfen, damit wir die Lehrer des ganzen Erdkreises würden!*« »Das ist eitles Geschwätz und leeres Gerede« (17) war seine Antwort.

Noch mehr entrüstete er sich darüber, daß es in Antiochien Christen gab, die an der «jüdischen Krankheit« litten, (18) die mit den Juden in religiösen Dingen zusammengingen, den Sabbat feierten, die jüdischen Fasten mithielten, ja sogar die Beschneidung annahmen, (19) die jüdische Feste beobachteten, einen Eid, in der Synagoge geleistet, für heiliger und fester hielten, als den, der in der Kirche geschworen wurde, (20) die selbst Wallfahrten zu jüdischen und heidnischen Heiligtümern machten. (21)

Gegen solche judaisierende Christen hatte sich schon der große Märtyrerbischof von Antiochien, der heilige Ignatius († um 107) gewendet. (22) Im Jahre 341 hatte die große Synode von Antiochien den Christen ausdrücklich verbieten müssen, Ostern mit den Juden zu feiern. (23) Noch im Jahre 384 bestimmte Kaiser Theodosius, ein Jude dürfe keinen christlichen Sklaven halten, kaufen oder beschneiden, (24) und im Jahre 388 wurden alle Ehen

(16) Bardenhewer, GAL 3, 14.

(17) In Ps. 8, 4 (55, 112). — In Hom. 52, 2 in Matth. (57, 521) nennt er die Juden »großsprecherische« Menschen.

(18) De Incomprehensibili 2, 1 (48, 709); Adv. Jud. 1, 4 (48, 849); Comment. in Gal. 2, 21 (61, 648).

(19) Hom. 2, 1 adv. Jud. (48, 857—58).

(20) Hom. 1, 1 und 3 (48, 843 ff.). — Vgl. Isaak Antiochenus, Hom. de magis, incantoribus et divinis (ed. Lamy, Opera S. Ephrem II. (Mechlinae 1882) 393—426). — C. Burkitt, in den: Proceedings of the Society of biblical archeology 23 (1901) 78.

(21) Hom. 3, 2 ad Titum (62, 679).

(22) Epist. ad Magnesios 8, 1 und 10, 3 (ed. Funk, Patres Ap. 1, 236).

(23) Can. 1 (Mansi 2, 1308).

(24) Cod. Theod. III. 1, 5 (ed. Mommsen 1, 128).

zwischen Juden und Christen staatsgesetzlich verboten. — Man sieht, die Gegensätzlichkeit und der Kampf gegen jüdischen Einfluß waren in Antiochien und überhaupt im Osten schon alten Datums.

Trotzdem fanden sich immer wieder Christen und Christinnen, die sich von den Juden verführen ließen, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. Es gab sogar jüdische Festtage, an denen Schauspieler, wohl Sänger und Tänzerinnen, in der Synagoge auftraten. Das veranlaßte Chrysostomus zu einer ganz ungewöhnlich scharfen Philippica gegen die Juden. In seiner dritten Judenpredigt sagte er: »Die Juden sammeln die Chöre der Lüstlinge, das Gesindel der unzüchtigen Weiber und ziehen das ganze Theater samt den Schauspielern in die Synagoge. Denn zwischen Synagoge und Theater ist kein Unterschied. Die Synagoge ist nicht bloß ein Theater, sie ist ein Hurenhaus, eine Räuberhöhle und Zufluchtsstätte unreiner Tiere, eine Wohnstätte der Teufel. Und nicht bloß die Synagogen sind Wohnstätten von Räubern, Händlern und Teufeln, sondern auch die Seelen der Juden selbst.« Denn diese »leben für den Bauch, verlangen gierig nach irdischem Reichtum und sind nicht besser als Schweine und Böcke wegen ihrer Schwelgerei und übermäßigen Genußsucht. Nur eines verstehen sie: Fraß und Völlerei, sich für Tänzerinnen schlagen und für Wagenlenker sich raufen.« (25) Und von diesen Menschen, die »schlimmer sind als alle Wölfe zusammen«, (26) lassen sich Christen in die Synagogen ziehen!

Die antiochenischen Zuhörer spendeten begeisterten Beifall für diese Strafpredigt, für die Chrysostomus heutzutage wahrscheinlich vor den Staatsanwalt käme. (27)

Einen besonderen Grund zur Unzufriedenheit fand Chrysostomus allerdings auch darin, daß schon damals »die Juden nichts unversucht ließen, um denen, die auf sie hörten, den Glauben aus dem Herzen zu reißen.« (28) Selbst der jüdische Gelehrte S. Kraus gesteht zu, daß die Juden in Antiochien alle Arten von Aberglauben und Zauberei unter den Christen verbreiteten. (29) Kein Wunder also, daß der temperamentvolle Kanzelredner über die »elenden, nichtsnutzigen« (30) Juden ergrimmte, über deren Geilheit und betrüge-

(25) Hom. 1, 4 adv. Jud. (48, 848).

(26) Hom. 4, 1 adv. Jud. (48, 871).

(27) In der Schrift »Wider die Juden und Heiden« (n. 16; PG 48, 835) findet sich auch die merkwürdige Stelle: »Haben die Juden nicht Geld im Überfluß? Erhebt ihr *Patriarch* nicht Beisteuer von sämtlichen Juden der Welt und sammelt so ungeheure Schätze an? Ist nicht dieses Volk frech, unverschämt, streitsüchtig und anmaßend und stiftet fortwährend Unruhe und Aufruhr?«

(28) De Incomprehensibili 2, 2 (48, 710).

(29) Artikel: Antioche, in der Revue des études juives 45 (1902) 44.

(30) Ἄλθιοι καὶ ταλαίπωροι. Hom. 1, 1 und 2 adv. Jud. (48, 844—45).

risches Wesen er einen ganzen Tag reden könnte, ohne fertig zu werden, (31) und deren Seelen gleich ihren abscheulichen Synagogen Wohnungen der Dämonen seien. (32) Scharfe Worte gebrauchte er aber auch gegen jene judaisierenden Christen, die aus Kindern Gottes wieder »Hunde« werden und sich wie kleine Kinder von den Juden schrecken und hinters Licht führen ließen. (33)

So schrille Töne klangen aber nur selten von der Kanzel. Es waren Ausnahmen, die sein feuriges Temperament ihm entlockte und zwar nicht bloß Juden und Sektierern gegenüber, sondern auch dann, wenn es sich um die eigenen Glaubensangehörigen handelte. Sonst stellte er im Gegenteil den Grundsatz auf, man müsse seine Gegner mit *Milde* und *Sanftmut* behandeln! In Bezug auf die Heiden schreibt er einmal: »Seien wir also liebenswürdig und suchen wir das Wohlwollen der Heiden zu gewinnen... Oder sehen wir nicht, wie die Kinder, die von ihren Eltern getragen werden, oft deren Wangen schlagen und wie der Vater seinem Kinde gerne erlaubt, seinen Zorn an ihm auszulassen und wie er sich freut, wenn sein Gemüt sich wieder besänftigt hat. So sollen auch wir mit den Hellenen (Heiden) verfahren, wie die Väter mit ihren Kindern. Denn Kinder sind die Hellenen alle insgesamt. Das haben sogar einige von ihnen selber gesagt: »Die Griechen bleiben ewig Kinder und ein Hellene wird nie alt.« Kinder denken aber nie an etwas Ernstes und Nützliches. So wollen auch die Hellenen immer spielen und am Boden sitzen, weil sie eben nur am Boden kriechen können und nur an Irdischem sich freuen. Und wenn wir zu den Kindern von wichtigen Dingen reden, so passen sie nicht auf, sondern lachen nur. Gerade so machen es die Hellenen. Wenn wir ihnen vom Reiche Gottes reden, dann lachen sie. Und wenn die Kinder einen Dieb sehen, der in die Wohnung dringt, um zu stehlen, so wehren sie ihn nicht ab, sondern lachen den Eindringling noch an. Willst du ihnen aber ihr Körbchen, ihre Klapper oder sonst ein Spielzeug nehmen, so heulen sie und werden zornig, zerren daran und stampfen auf den Boden. So tun auch die Hellenen. Wenn sie den Teufel sehen, der ihnen all ihr Erbgut und das Beste ihres Lebens wegnimmt, lachen sie, als hätten sie es mit einem Freund zu tun; wenn ihnen aber jemand ihren Besitz, ihren Reichtum, oder sonst ein ähnliches Kinderspielzeug wegnimmt, dann jammern sie und ringen die Hände. Und wie die Kinder es nicht merken, wenn sie nackt sind und nicht darüber erröten, so wälzen sich auch die Hellenen mit Unzüchtigen und Ehebrechern im Schmutz

(31) Hom. 1, 6—7 adv. Jud. (48, 853).
(32) Hom. 2, 3 adv. Jud. (48, 861) und 1, 5 und 6 (850 und 852).
(33) Ebd.

und machen sich nichts daraus, die Gesetze der Natur zu mißachten und unerlaubte Verbindungen einzugehen. — Jetzt habt ihr lauten Beifall geklatscht und Lob gespendet, sehet aber dabei zu, daß man nicht auch von euch das gleiche sagen muß!« (34)

In seiner Festrede auf den heiligen Phokas äußerte er sich: »Unser heutiges Lied führt uns in den Kampf wider die *Häretiker*, nicht um die Aufrechtstehenden zu Boden zu werfen, sondern um die Daliegenden aufzurichten. Das ist unsere Art von Kampf. Er tötet nicht die Lebendigen, sondern macht die Toten lebendig. Es ist eben ein Kampf voll Sanftmut und Milde. Ich verfolge den Gegner nicht mit Taten, sondern mit Worten. Ich verfolge nicht den Irrgläubigen, sondern den Irrglauben; ich bin kein Feind des Menschen, sondern hasse nur den Irrtum und suche ihn zu vernichten. Ich kämpfe nicht gegen die Person; die ist Gottes Werk. Aber den Glauben will ich richtigstellen, den der Teufel (in den Irrlehrern) verdorben hat.« (35)

Da auch Arianer gerne in die Predigten des Chrysostomus kamen, so sagte er eines Tages: »Ich habe schon früher vorgehabt, hierüber (über das Wesen Gottes) zu predigen, habe es aber immer wieder hinausgeschoben, weil ich sah, daß viele von denen, die an dieser Krankheit leiden, unsere Predigten gerne besuchen. Diese wollte ich nicht verscheuchen ... sondern erst dann den Kampfplatz betreten, wenn ich sie einmal fest in der Hand hätte. Nachdem aber sie selbst mich gebeten haben, diesen Kampf zu beginnen, so habe ich vertrauensvoll die Waffen ergriffen ... aber nicht, um die Gegner niederzuwerfen, sondern um die Daliegenden aufzurichten. Diese Waffen haben die besondere Macht, die Streitsüchtigen zu verwunden, die Gutwilligen aber mit großer Sanftmut zu heilen; sie schlagen keine Wunden, sondern heilen sie. Wir wollen also nicht wild und ungestüm auf unsere Gegner losfahren, sondern ruhig und sanft mit ihnen reden. Denn nichts ist so stark und wirksam, wie Milde und Sanftmut!« (36)

Wenigstens die Juden dürften sich aber doch über seine Auffassung von »Sanftmut« einigermaßen gewundert haben.

(34) Hom. 4, 6 in 1. Cor. (61, 38—40).
(35) N. 2 (50, 700—1).
(36) Hom. 1, 6—7 de Incomprehensibili (48, 707—8).

SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS APOLOGET

CHRYSOSTOMUS hatte für Heiden, Juden und Häretiker nicht bloß polemische Hiebe und kräftige Ausdrücke in Vorrat, er wußte ihnen auch Besseres und Brauchbareres zu bieten. Aus seinen Schriften, die in Konstantinopel verfaßten mitinbegriffen, lassen sich die Hauptgrundzüge einer christlichen Apologetik entnehmen, die wohl geeignet waren, manche Schwierigkeiten von Andersdenkenden zu beheben und manchen Zweifel von Schwankenden aufzuklären. Allerdings enthält keines seiner Werke eine zusammenhängende, systematische Darstellung der Apologetik seiner Zeit. Nur einzelne Bestandteile sind als Gelegenheitsäußerungen da und dort in seine Predigten eingestreut. Manches Argument hat sich aber bis heute als eiserner Bestandteil der christlichen Apologetik erhalten.

Die meisten grundsätzlichen Beiträge zu einer Apologetik des Chrysostomus wären in der Abhandlung »Gegen die Juden und Heiden, von der Gottheit Christi« zu finden. Da aber ihre Echtheit Zweifeln unterliegt, (1) so soll zunächst von ihr abgesehen werden. Die übrigen Werke bieten immer noch Stoff genug, um die apologetischen Anschauungen des Chrysostomus erkennen zu lassen.

Mit Gottesleugnern hat Chrysostomus anscheinend nie zu tun gehabt. Auf Atheismus war ja auch die Todesstrafe gesetzt. Die Christen waren oft genug wegen ihrer Götterleugnung als Gottesleugner getötet worden. — Für Chrysostomus waren die einzigen »Ungläubigen« seiner Zeit die Heiden und Juden, die Christus und Christentum verwarfen. Was kann diese *vom Unglauben zum Glauben* bringen? Chrysostomus antwortet: »Nur die *Wunder*, die Christus gewirkt; denn die Wunder geschehen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen. (2) Zwar kommen heutzutage, meint er weiter, keine Wunder mehr vor, oder nur äußerst selten; (3) ja es gibt sogar verdächtige und falsche Wunder. (4) Dagegen setzt er die geschichtliche Tatsächlichkeit der Wunder Christi als selbstverständlich und von niemand bezweifelt voraus. Die Wundertaten aber, die Christus gewirkt, sind ein Be-

(1) Vgl. n. 1 und 12—13 (48, 813—14 und 829—832).

(2) Hom. 35, 2 in Jo. (59, 201); In Ps. 110, 4 (55, 285); Hom. 12, 3 in Matth. (57, 205).

(3) De compunctione 1, 8—9 (47, 407—8); In Ps. 135, 2 (55, 502); Hom. 1, 4 de S. Pentecoste (50, 459); Hom. 8, 5 in Col. (62, 358—59).

(4) Hom. 32, 7 in Matth. (57, 387); Hom. 3, 4 in Hebr. (63, 33).

weis seiner göttlichen Macht und Würde. (5) Wo aber Gott spricht, darf der Mensch den Glauben nicht verweigern. (6) Gleichwohl „bewirkt" das Wunder allein den Glauben noch nicht. Dazu gehört vielmehr die Zustimmung des Willens und vor allem die Gnade Gottes.« (7)

Der auf die unfehlbare Autorität Gottes gegründete Glaube ist daher auch viel sicherer und fester als das Zeugnis der irrtumsfähigen Vernunft: »Wenn Gott etwas offenbart, darf man es nicht untersuchen und ergründen wollen, sondern muß es im Glauben annehmen. Hier nach den Gründen fragen und Rechenschaft verlangen und nachforschen, wie das möglich sei, kann nur eine verwegene Seele, die sich freiwillig der Gefahr (des Unglaubens) aussetzt.« (8) — Das galt den Anhomoeern (Arianern), die da behaupteten, der Mensch könne mit der bloßen Vernunft die Tiefen der Geheimnisse des Wesens Gottes erfassen. »Siehst du, wie unheilvoll es ist, Dinge des Glaubens vor das Forum der (bloßen) Vernunft zu ziehen und nicht dem des Glaubens zu überlassen? So ist eben der Glaube: Er ist ein heiliger Anker, der dem Geiste, der sich an ihn hält, volle Sicherheit gewährt, und gerade dann zeigt er am meisten seine Macht, wenn er mitten in den größten Schwierigkeiten (Ratlosigkeiten) den, der sich an ihn klammert, zur Zuversicht bewegt und die Unruhe vertreibt, die von den bloßen Vernunfterwägungen kommen.« (9) »*Der Glaube steht dem Rationalismus* (λογισμῷ) *feindlich gegenüber.*« (10)

»So wie die Liebe Einheit und Zusammenhalt bewirkt, so auch der Glaube, solange er die Vernunft nicht allein herrschen läßt. Denn so, wie die Vernunftgründe trennen und erschüttern, so macht der Glaube standhaft und fest. Weil die Großtaten Gottes an uns die menschliche Vernunft übersteigen, darum hat er mit Recht den Glauben verlangt. Denn es ist unmöglich, daß derjenige fest bleibe (im Glauben), der Vernunftbeweise verlangt,« wo es sich z. B. um die Allgegenwart Gottes handelt, um seine Unkörperlichkeit usw. (11)

(5) Hom. 12, 3 in Jo. (59, 84); vgl. Hom. 33, 4 in Act. Ap. (60, 244).

(6) Hom. 4, 8 in princ. Act. (51, 109—110); Hom. 1, 3 und 27, 1 in Rom. (60, 398 und 644). Über den Unterschied von *Glauben und Vertrauen* siehe: Hom. in: Habentes eundem spiritum 4 (51, 275).

(7) Hom. 1, 4—5 in: Habentes ... (51, 276); In Ps. 115, 2 (55, 321—22); Hom. 45, 3 in Jo. (59, 254).

(8) Hom. 2, 2 de Incomprehensibili (48, 710).

(9) In Ps. 115, 3 (55, 323—24); vgl. Hom. 5, 2 in Tim. (62, 528).

(10) Hom. 33, 3 Hebr. (63, 229).

(11) Hom. 5, 3 in Col. (62, 335). — Hier irrt sich wohl Chrysostomus, denn die Allgegenwart Gottes und seine Unkörperlichkeit lassen sich mit der Vernunft allein erkennen.

»Der Glaube ist ein Schild, der diejenigen schützt, die glauben ohne neugieriges Forschen nach Wie und Warum. Wo es aber Sophismen, Syllogismen und Quaestionen gibt, da wird man (im Glauben) nicht bestärkt, sondern nur behindert.« (12) — »Laßt euch also nicht verwirren. Es ist gar nichts Befremdendes und nichts Überraschendes, wenn große Geheimnisse von Toren verlacht werden. Eine solche Gesinnung aber mit menschlicher Weisheit zu bekehren, ist unmöglich. Vielmehr, wenn du sie auf diesem Wege bekehren willst, wirst du das gerade Gegenteil erreichen. Was eben die menschliche Fassungskraft übersteigt, gehört ausschließlich vor das Forum des Glaubens. Wenn wir mit Vernunftgründen erklären wollen, wie es möglich war, daß Gott Mensch geworden ist, und in den Schoß einer Jungfrau herabstieg, und das nicht dem Gebiete des Glaubens überlassen, so werden jene nur noch ärger spotten. Wer also hier mit Verstandesargumenten arbeiten will, gehört zu den Verlorenen (von denen Paulus redet).

Und was sage ich da von Gott? Man lacht ja schon, wenn man dieses Verfahren bei den natürlichen Dingen anwendet. Denk dir einen Menschen, der alles mit dem Verstande ergründen will, und von dir verlangt, du solltest ihm mit Vernunftgründen klar machen, wieso es kommt, daß wir das Licht sehen? Da versuche einmal ihn mit Vernunftbeweisen zu belehren. Es wird dir nicht gelingen. Denn wenn du sagst: Man braucht nur die Augen aufzumachen, um zu sehen, so hast du nicht das »Wie?« erklärt, sondern nur das »Daß«. Denn der andere wird sagen: Ja warum sehen wir nicht mit den Ohren und hören nicht mit den Augen? Warum hören wir nicht mit der Nase und riechen nicht mit dem Ohr? Wenn wir also hierfür keine Vernunftgründe angeben können, so wird er uns auslachen. Hätten aber nicht wir mehr Grund, über ihn zu lachen? ... Gerade so geht es, wenn wir die Geheimnisse Gottes dem Urteil der menschlichen Vernunft unterwerfen wollen, nicht weil diese Geheimnisse auf schwachen Füßen stünden, sondern weil die menschliche Vernunft nicht an sie heranreicht. Die großen Geheimnisse können eben keine Vernunft erklären. Wenn ich z. B. sage, Christus wurde gekreuzigt, so antwortet der Heide: Was soll das für einen Sinn haben? Er konnte sich selbst nicht helfen, als er am Kreuze hing, und in Todesnot war; wie sollte er da nachher auferstanden sein und anderen geholfen haben? Wenn er die Macht dazu hatte, mußte er es tun, bevor er den Tod erlitt (So sagten ja auch die Juden). Wer also sich selbst nicht helfen konnte, wie sollte der anderen helfen können? Das wäre doch widersinnig. — So würde er mit Recht sagen. Das Kreuz ist eben ein Geheimnis, das die Vernunft übersteigt und von übernatürlicher Kraft ist. Auch bei den drei Jünglingen

(12) Hom. 24, 2 in Eph. (62, 171).

lag das Wunderbare nicht darin, daß sie nicht ins Feuer geworfen wurden, sondern daß sie vom Feuer nicht verzehrt wurden. Und bei Jonas war das Größere, nicht daß er nicht in den Bauch des Ungeheuers fiel, sondern daß er wieder lebendig herauskam. So ist auch bei Christus das große Wunder, nicht daß er nicht gekreuzigt wurde, sondern daß er nach dem Tode den Tod besiegte.« (13)

»*Das also ist Glaube, daß wir auch das glauben, was wir nicht sehen und auf die Glaubwürdigkeit dessen schauen, der die Verheißung gibt.*« (14)

In ganz ähnlicher Weise hat im fernen Kappadokien der heilige Basilius gelehrt: »Der Glaube ist die bedingungslose Zustimmung zu dem, was man gehört hat, in der vollen Überzeugung, daß das, was mit der Gnade Gottes gepredigt wurde, die Wahrheit ist.« (15) Denn »was Gott sagt, verdient mehr Glauben als die eigene Meinung.« (16)

Nachdem aber der *Glaube* im Menschen durch den guten Willen und die Gnade Gottes bewirkt wird, so kann er auch durch bösen Willen, ja *durch ein schlechtes Leben* überhaupt wieder *verloren* gehen.

»Wo das Leben verdorben ist, da wird der Glaube es bald auch. Man kann sogar viele sehen, die deswegen in einen Abgrund von Unheil stürzten und zum Heidentum abfielen. Damit nämlich die Angst vor dem Jenseits sie nicht quäle, bemühten sie sich, sich selber einzureden, unsere ganze Religion sei falsch. — Vom Glauben fallen aber auch manche ab, die alles nur von der Vernunft erwarten. Der Rationalismus hat den Schiffbruch im Gefolge, während der Glaube ein sicheres Fahrzeug ist. »Wer also vom Glauben abfällt, hat nichts mehr, worauf er stehen oder wonach er streben könnte, auch kein Leben, das ihm etwas nützen könnte. Denn *wenn schon ein Glaube ohne gutes Leben nichts ist, dann noch viel weniger ein Leben ohne Glauben.*« (17)

So viel für die »Ungläubigen«, die Heiden und Juden. Neben ihnen mußte er seine Aufmerksamkeit aber auch den »*Irrgläubigen*« zuwenden, jenen Christen, die nur »mit Auswahl« glaubten und darum Häretiker genannt wurden. Deren kannte und nannte Chrysostomus in seinen Schriften eine ziemlich ergiebige Anzahl; so die Gnostiker, Manichäer, Marcioniten, Arianer, Sabellianer, Macedonianer, Novatianer, Apollinaristen, Anthropomorphiten, die Anhänger des Paul von Samosata, des Marcellus, Valentin, Photin,

(13) Hom. 4, 1 in 1. Cor. (61, 31).
(14) Hom. 36, 5 in Gen. (53, 339).
(15) Sermo de fide 1 (31, 677—680).
(16) Moralia 2 (31, 713); Hom. 1, 10 in Hexaemeron (29, 25); Vgl. Gregor Naz., Poëma dogm. VI, 39—40 (37, 432) und Poëma morale 34, 155—56 (37, 956).
(17) Hom. 5, 1—2 in 1. Tim. (62, 527—28).

Sophronius und andere. (18) Nur hinsichtlich ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge scheint Chrysostomus nicht übermäßig genau unterrichtet gewesen zu sein.

Die Häretiker kann man nach Chrysostomus daran unterscheiden, daß ihre Lehre weder mit der *Heiligen Schrift* noch mit der *überlieferten Apostellehre* übereinstimmt. »Wenn man sagt: Dieser ist kein Heide und auch kein Jude, so darfst du nicht gleich meinen, er sei ein Christ. Prüfe vielmehr auch alle Umstände. Haben ja doch auch die Manichäer und alle anderen Häresien die Maske des Christentums angezogen, um die Einfältigen zu täuschen. Da behauptet der eine, es gebe keine Auferstehung, ein anderer glaubt an kein Jenseits, ein dritter lehrt einen ganz anderen Gott und ein vierter sagt, Gott sei erst durch Maria ins Dasein getreten. — Die erste unter allen Irrlehren war die des MARCION. Sie führte einen anderen Gott ein, den es gar nicht gibt. Dann kam die noch größere Häresie des SABELLIUS, der den Sohn und den Vater und den Geist für eine einzige Person ausgab. Dann die des MARCELLUS und PHOTIN, die das gleiche lehrte. Dann stand PAUL VON SAMOSATA auf und sagte, er (der Sohn) habe aus Maria seinen Anfang genommen. Zuletzt erschien die Irrlehre der *Manichäer*. Nach all diesen kam die des ARIUS. Und außerdem gibt es noch andere. Wir aber haben deswegen den (wahren) Glauben ohne unser Zutun empfangen, damit wir nicht genötigt wären, uns an ungezählte Sekten zu wenden und uns damit abzuplagen. Vielmehr sollten wir, wenn immer jemand etwas zu diesem Glauben hinzufügt oder wegnimmt, eben das als unecht erkennen. — Wie sollen wir aber lernen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden? Durch fleißiges *Anhören* (der Predigt), durch *gute Kenntnis der Heiligen Schrift* ... Aber niemand will sich mit der Heiligen Schrift beschäftigen; denn wenn wir es täten, würden wir niemals in Irrtum fallen, wären im Gegenteil imstande, andere von ihrem Irrtum zu befreien und aus der Gefahr herauszuziehen. So aber gibt es Leute, die nicht einmal wissen, daß es eine Heilige Schrift gibt!« (19)

»Wenn (also) einer der Schrift nicht glaubt, wende dich von ihm ab, wie von einem Toren und Irrsinnigen. Denn welche Nachsicht verdient der, der dem Worte des Weltschöpfers gegenüber ungläubig bleibt?« (20)

Was entwortet nun aber Chrysostomus dem, der wohl der Heiligen Schrift glaubte oder vermeinte, ihr zu glauben, sie aber anders auffaßte und aus-

(18) Hom. 6, 1 in Philipp. (62, 218—225); Hom. 23, 2 in Eph. (62, 165); In Ps. 7, 11 (55, 97). — Vgl. Index 64, 145 ff.

(19) Hom. 8, 4 in Hebr. (63, 73—74).

(20) Hom. 2, 3 in Gen. (53, 30).

legte? Den verweist er an die *Lehre*, die in der *Kirche Christi* seit der Apostelzeit *überliefert* worden ist. — So bemerkt er zu den Worten Pauli: »Stehet fest, Brüder, und haltet euch an die Lehren, die ihr von uns empfangen habt, sei es mündlich oder schriftlich!« »Daraus geht klar hervor, daß die Apostel nicht alles schriftlich überlieferten, sondern vieles auch mündlich. Gleichwohl verdient das eine wie das andere Glauben. *Darum sollen wir auch die Überlieferung der Kirche für glaubwürdig halten. So ist es überliefert, gib dich zufrieden!*« (21)

Leider stellt sich Chrysostomus die weitere Frage nicht, wer autoritativ zu entscheiden habe, was kirchliche Überlieferung sei, ob jeder einzelne Bischof oder ein Konzil oder wer sonst.

Nachdem gerade in seiner Jugendzeit im Streit für und gegen Arius jahrzehntelang Bischof gegen Bischof und Konzil gegen Konzil gestanden, so mochte diese Frage für damals auch nicht leicht zu beantworten sein. Und die weitere Frage nach dem *Primat* unter den Bischöfen klar zu stellen und eindeutig zu beantworten, daran hinderte ihn offenbar seine Zugehörigkeit und treue Anhänglichkeit an die Kirchengemeinschaft des Meletius und Flavian, die längere Zeit von Rom nicht als die einzig rechtmäßigen Bischöfe von Antiochien angesehen wurden.

So erklärt es sich leicht, daß bei Chrysostomus nirgends eine klare unzweideutige Stellungnahme zur Frage des *kirchlichen Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit* sowie des *römischen Primates* zu finden ist. Er konnte keine bejahende Stellung dazu nehmen, ohne bis zu einem gewissen Grad sich selbst und seinen Bischof, den er ja für rechtmäßig hielt, ins Unrecht zu setzen. In diesem Punkt hat sich bei Chrysostomus auch dann nichts geändert, als der Presbyter von Antiochien zum Bischof von Konstantinopel erhoben worden war. Gerade in der zu Konstantinopel entstandenen Erklärung zur Apostelgeschichte spricht sich Chrysostomus in einer Weise aus, die seine Unfertigkeit in dieser Frage besonders deutlich hervortreten läßt. »Was sollen wir den Heiden antworten,« frägt er, »wenn einer daher kommt und sagt: „Ich will Christ werden, weiß aber nicht, an wen ich mich halten soll; denn bei euch ist viel Streit, Zwietracht und Verwirrung. Welcher Lehre soll ich da anhängen, welche Wahl soll ich treffen?" Jeder von euch sagt mir: Ich habe die Wahrheit. Auf wen soll ich also hören, da ich die Schriften nicht verstehe? — Dem antworte ich: Wenn wir sagten, du sollest auf Vernunftgründe hören, so würdest du mit Recht verwirrt; nachdem wir aber sagen, du sollst der *Schrift* glauben, die ja so einfach und wahr ist, so fällt die Entscheidung

(21) Hom. 4, 14 in 2. Thess. (62, 488), stammt aus Konstantinopel.

leicht. *Der ist ein Christ, der mit der Heiligen Schrift übereinstimmt,* wer ihr aber widerspricht, der ist abgeirrt vom wahren Glauben.

Wie nun aber, wenn der Mann wieder kommt und sagt: Das und das steht in der Schrift und du liesest dort etwas ganz anderes, *jeder legt die Schrift anders aus,* weil man ihren Sinn mißdeutet? — Ja, so sag mir doch, hast du keinen Verstand und kein Urteil? Wie sollte ich denn, gibt er wieder zur Antwort, da ich nicht weiß, wie ich euere Streitigkeiten unterscheiden soll? Ich möchte Schüler werden und du willst mich gleich zum Lehrer machen! — Was sollen wir darauf antworten, wie ihn überzeugen?«

Hier gibt nun Chrysostomus eine Antwort, die deutlich zeigt, wie er über die richtige Lösung selbst noch nicht im Klaren ist, denn er bewegt sich in einem circulus vitiosus, wenn er weiter schreibt: »Da wollen wir den Heiden fragen, ob er das Heidentum verwerfe? Da wird er sagen: Wenn ich es nicht täte, käme ich nicht zu euch. Fragen wir also, aus welchem Grunde er das Heidentum verwerfe? Er wird sagen, weil die Heidengötter Geschöpfe sind und nicht der ungeschaffene Gott. Gut. Wenn er nun den gleichen Irrtum bei den Häresien findet, das Gegenteil aber bei uns, was sollen wir dann sagen? Wir bekennen alle, daß Christus Gott ist. Da wollen wir nun sehen, wer dies leugnet und wer nicht. Wir sagen, er sei Gott und legen ihm Eigenschaften bei, die Gottes würdig sind..., wir nennen ihn Sohn und sagen die Wahrheit. Jene aber (z. B. die Arianer) nennen ihn zwar so, bekennen ihn aber nicht als solchen. Um noch deutlicher zu sein: Jene Sekten tragen alle einen bestimmten Namen, nämlich den ihres Stifters; das ist bei allen Sekten der Fall. Wir aber werden nicht nach einem bestimmten Menschen benannt, sondern nach unserem Glauben... Und wenn jemand von der ganzen Menschheit das sagen wollte, was du von den Christen sagst,... daß es da verschiedene Religionen gibt, daß der eine Heide ist, der andere Jude, ein dritter Christ, so dürfte man überhaupt nichts glauben. —

Es ist also nur Vorwand und Ausrede, wenn einer wegen der vielen Sekten vorgibt, den wahren Glauben nicht erkennen zu können. Wer ohne Vorurteil ist, kann leicht überzeugt werden. Wir haben keine Sektenstifter, sondern *die Vorgesetzten und Leiter der Kirche.* Wir haben keine Lehrer auf der Welt (nach Art der Sektenstifter), wir haben nur einen, der im Himmel ist. Die Sekten aber haben ihren Stifter zum Lehrer.« (22)

Man spürt hier deutlich, wie Chrysostomus nach einer einfachen, klaren *Glaubensregel* ringt und doch nur einen im Grunde genommen ungenügenden Hinweis auf die kirchlichen »Vorsteher und Leiter« gibt, deren Autorität

(22) Hom. 34, 4 in Acta Ap. (60, 243—45).

er aber mit keinem Worte begründet, während er ebensowenig von der Unfehlbarkeit der Kirche oder gar eines Oberhauptes derselben spricht.

Übrigens geht auch der heilige Basilius nicht über die Einheit des Geistes hinaus: »Alle Glieder der Kirche zusammen bilden nach ihm den Leib Christi in der Einheit des Geistes.« (23): Und: »Die ganze Kirche Gottes muß eifrig darauf bedacht sein, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens zu bewahren.« (24)

Das eine freilich steht für Chrysostomus durchaus fest, daß in der Kirche Christi unbedingte geistige *Einheit der Lehre und des Glaubens* herrschen müsse, daß also Glaubensneuerungen, Spaltungen und Sekten unter allen Umständen zu verwerfen seien. (25) Häresien sind für ihn ohne Ausnahme ganz einfach des Teufels. (26) Darum warnte er auch eindringlichst vor dem Verkehr mit Irrlehrern. »Die Kirche,« klagt er einmal, »steht leer. Draußen aber streifen sie herum, außerhalb des Vaterlandes, wie ungeordnete, leichtsinnige Kinder, die dann Kinderräubern in die Hände fallen. Die rauben den Kindern ihren goldenen Schmuck und werfen sie dann in den Fluß oder verkaufen sie in die Sklaverei. So geht es auch denen, die außerhalb ihres religiösen Vaterhauses umherirren. Sie fallen redegewandten Irrlehrern in die Hände und zungenfertigen Feinden der Wahrheit. Die rauben ihnen dann den Goldschmuck des wahren Glaubens und ertränken sie in den trüben Wassern ihrer Irrlehren.« (27)

Wie sehr der ewige Glaubensstreit unter den Bischöfen die Gemüter verwirrte, verrät auch der heilige Basilius: »Als ich ins Mannesalter gekommen war,« schreibt er, »da fand ich unter Handwerkern und sonstigen Berufen die größte Einigkeit, auch unter den Meistern. Nur allein in der Kirche Gottes, für die Christus gestorben ist und über die er den Heiligen Geist reichlich ausgegossen hat, sah ich, daß die meisten sowohl miteinander, wie auch in der Auslegung der Heiligen Schrift, in großem und maßlosem Zwiespalt lagen. Und das Schreckliche war, daß gerade die Vorsteher der Kirche selbst in ihren Meinungen und Ansichten so sehr auseinandergingen, und den Geboten Gottes so sehr zuwiderhandelten, daß sie die Kirche Gottes erbarmungslos zerrissen und seine Herde schonungslos in Verwirrung brachten, so daß sich (beim Aufkommen der Anhomöer) an ihnen das Wort er-

(23) Liber de Spiritu Sancto 39 (32, 141). — Vgl. Epist. 2, 161 (32, 629).
(24) De judicio Dei 4 (31, 660).
(25) Hom. 11, 3 in Eph. (62, 83).
(26) De Sacerdotio 4, 4 (48, 666).
(27) In Saulus adhuc spirans 1 (51, 113 ff.).

füllte: Aus euerer Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um die Jünger an sich zu locken.« (28)

Über die organische Einheit der Kirche spricht sich Chrysostomus öfter so aus, daß man erwarten könnte, er müßte den letzten Schritt zur letzten Konsequenz noch machen. Doch hat er diesen Gedankenschritt ausdrücklich wenigstens nicht gemacht.

Für Chrysostomus ist die *Kirche* die Vollendung, das Pleroma Christi. »Denn die Vollendung des Hauptes ist der Leib und die Vollendung des Leibes ist das Haupt. — Dann aber findet das Haupt seine Vollendung und dann entsteht ein vollendeter Leib, wenn wir alle zugleich geeint und miteinander verbunden sind.« (29) — Zu diesem Leib der Kirche gehören »alle Gläubigen auf der ganzen Welt, die da sind, waren und sein werden. Sogar die, die vor Christi Geburt Gottes Wohlgefallen erlangten, gehören zu diesem einen Leib.« (30) Die Kirche aber ist der geistige Leib Christi. »Denn so wie Leib und Haupt nur ein Mensch sind, so ist auch die Kirche und Christus eins. — So wie also unser Leib eine Einheit bildet, obwohl er aus vielen Gliedern besteht, so bilden wir auch in der Kirche alle zusammen eine Einheit.« Und zwar »ist das, was uns zu einem einzigen Leibe macht und uns wieder gebiert, der eine Geist.« Denn nicht dazu wurden wir getauft, damit wir verschiedene Leiber würden, sondern damit wir alle gegenseitig streng die Einheit des einen Leibes bewahren.« (31) »Auch kann der Leib der Kirche nur ernährt werden, wenn alle Glieder untereinander zusammenhängen.« (32)

Die *Einheit der Regierung* verlangt Chrysostomus ausdrücklich wenigstens für die einzelnen Diözesen. Das spricht er mit unzweideutiger Klarheit aus in der berühmten Strafpredigt, die er eines Tages jenen antiochenischen Damen hielt, die sich aus irgend einem Grunde beleidigt fühlten und nun Miene machten, zur Partei des Paulinus oder vielleicht gar einer Irrlehre überzugehen. In seiner Erklärung zum Epheserbrief hat sich der Nachhall an dieses Vorkommnis erhalten: Wie der menschliche Körper nur dann in Ordnung ist, und dem Geist als Träger und Instrument dienen kann, wenn alle Glieder an ihrem Platz sind und ihre natürliche Funktion ausüben, so verhält es sich auch mit dem geistigen Leib Christi, der Kirche. Wer also

(28) De judicio Dei 1 (31, 653).
(29) Hom. 3, 2 in Eph. (62, 26).
(30) Hom. 10, 1 in Eph. (62, 75).
(31) Hom. 30, 1 in 1. Cor. (61, 251).
(32) Sermo 9, 2 in Gen. (54, 623); Hom. 1, 1 in 1. Cor. (61, 13); Hom. 31, 2 in 1. Cor. (61, 60).

in der Kirche Spaltungen hervorruft, handelt gerade so, wie wenn er die Glieder eines Leibes auseinanderreißt.

Es gibt aber zwei Arten, den Leib der Kirche auseinanderzureißen: die eine, wenn wir in der Liebe erkalten, die andere, wenn wir Missetaten begehen, die uns dieser Gemeinschaft unwürdig machen. Auf beide Arten trennen wir uns von den übrigen Gliedern der Kirche... Nichts ist aber so geeignet, die Einheit der Kirche zu zerreißen, wie die Herrschsucht; und nichts erzürnt Gott so sehr, als wenn man die Einheit der Kirche zerreißt... Das gilt nicht bloß den kirchlichen Vorstehern, sondern auch den Gläubigen. Ein heiliger Mann hat da einmal einen Ausspruch getan, der kühn erscheint, er hat ihn aber getan. Und was hat er gesagt? Nicht einmal das Blut des Martyriums sei imstande, diese Sünde abzuwaschen. Oder sag mir doch: Warum duldest du das Martyrium? Doch um der Ehre Christi willen. Wenn du also dein Leben für Christus hingibst, warum verwüstest du dann die Kirche, für die Christus sein Leben hingab?... Das schadet der Kirche mehr als der Haß ihrer offenen Feinde. Diese bewirken nur, daß die Kirche in hellerem Lichte strahlt; jene aber bringen sie auch bei ihren Feinden in Schande, wenn sie sehen, daß sie von ihren eigenen Kindern bekämpft wird. Auch macht es den Eindruck großer Hinterlist, wenn diejenigen, die in der Kirche geboren und erzogen wurden, die in ihre unaussprechlichen Geheimnisse genau eingeweiht sind, plötzlich ihre Gesinnung wechseln, und es mit ihren Feinden halten.

Das sage ich für diejenigen, die ohne Unterschied mit denen verkehren, die in der Kirche Spaltung hervorriefen. Entweder haben diese zugleich entgegengesetzte Lehren und dann sollte man schon aus diesem Grunde keinen Umgang mit ihnen pflegen; oder sie haben den gleichen Glauben wie wir, und dann noch viel weniger. Warum? Weil dann lediglich Herrschsucht schuld an dem Übel ist. Wißt ihr nicht, wie es den Anhängern von Dathan, Kore und Abiron ging? ja nicht bloß ihnen, sondern auch ihren Anhängern? Was sagst du? Sie haben ja denselben Glauben, auch sie sind orthodox? Warum halten sie dann nicht mit uns? »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.« Wenn ihre Sache gut ist, ist die unsere schlecht; ist die unsere gut, ist die ihre schlecht. »Kinder,« sagt Paulus, »die auf den Wogen schwanken und von jedem Winde hin- und hergetrieben werden.« Glaubt ihr etwa, es sei genug zu sagen, sie sind rechtgläubig, während sie doch die Hierarchie (τὰ τῆς χειροτονίας) mißachten und zerstören? Was nützt das andere, wenn sie hierin fehlen?... Wenn es jedem erlaubt wäre, seine Hände zu füllen... und Bischof zu werden, dann sollen schon gleich alle hinzutreten. Dann ist

aber auch dieser Altar umsonst gebaut, umsonst die Gemeinschaft der Kirche, umsonst die (bestimmte) Zahl der Bischöfe.

Wie können wir da den Spott der Heiden ertragen? Wenn sie uns schon die Irrlehren zum Vorwurf machen, was werden sie erst davon sagen? Wenn jene denselben Glauben haben und die gleichen Sakramente, warum herrscht dann ein anderer Bischof über eine andere Kirche? Da seht ihr, sagen sie, daß bei den Christen alles nur Ehrgeiz ist, nur Herrschsucht und Hinterlist. Nimm ihnen die Masse weg, ... und es bleibt nichts übrig. Soll ich euch sagen, was die Heiden über unsere Stadt reden? wie sie uns Leichtfertigkeit vorwerfen? Sie sagen: Hier kann jeder, der will, seine Gläubigen finden; die werden ihnen nie fehlen. Welch ein Hohn, welch eine Schande! Ich sage euch das nur, damit ihr am Tage des Gerichtes nicht behaupten könnt: Es hat uns das niemand gesagt und niemand klar gemacht; wir wußten es nicht und dachten nicht, daß das eine Sünde sei. Darum sage ich es und bezeuge: *In der Kirche Spaltungen* (Schisma) *hervorrufen ist keine geringere Sünde, als zu einer Irrlehre übertreten.* — Du willst *mich* damit treffen? Warum nimmst du aber dann an Christus Rache, statt an mir? Rache nehmen ist ja niemals recht; aber den einen beschimpfen, weil man von einem anderen beleidigt wurde, das ist noch viel schlimmer. Von denen, die zu dieser Kirche gehören, kommen die einen nie, oder höchstens einmal im Jahr ..., die anderen zwar öfter, aber ohne innere Anteilnahme ... Gerade die aber, die scheinbar eifrig sind, gerade die sind es, die solches Unheil anrichten. Das gilt nicht euch, die ihr hier anwesend seid, sondern jenen, *die von uns weggehen.* Das ist (geistiger) Ehebruch! Denn ein Teil von uns beiden befindet sich im Unrecht. Entweder glaubt ihr das von uns und dann sind wir bereit, unser kirchliches Amt jedem abzutreten, wem immer ihr wollt, wenn nur die kirchliche Einheit gewahrt bleibt; oder wir sind im Recht und dann verlangt, daß die abgesetzt werden, die widerrechtlich den (bischöflichen) Thron bestiegen.« (33)

Wenn Chrysostomus diesen Gedankengang konsequent weitergeführt hätte, so hätte er wohl auf einen Primat auch in der Gesamtkirche kommen müssen. Nur noch ein Schritt, und er mußte sich sagen, daß die Gesamtkirche ebenso ihr Einheitsprinzip verlangt, wie die einzelne Diözese. Doch hat er wenigstens in der Theorie diesen Schritt nicht gemacht. In der Praxis fand er später den richtigen Weg.

Daß Chrysostomus einen *Rechtsprimat des heiligen Petrus* über die ganze Kirche lehrte, kann man so ziemlich als erwiesen annehmen. Die Ausdrücke

(33) Hom. 11, 5—6 in Eph. (62, 87—88). (ἱερευς hier = ἄρχων = Bischof.)

und Titel, die er dem heiligen Petrus beilegt, lassen sich anders nicht gut verstehen. (34)

Viel wichtiger ist natürlich die Frage, ob Chrysostomus den Primat des heiligen Petrus nur als persönlichen oder auch als *Amtsprimat*, daher als Dauereinrichtung der heiligen Kirche betrachtete und ob er dementsprechend den Jurisdiktionsprimat in der Kirche auch den Bischöfen von Rom zuschrieb. Daß Petrus in Rom wirkte und starb, und daß die Bischöfe von Rom in besonderer Art die Nachfolger des heiligen Petrus sind, das steht für Chrysostomus allerdings fest. So sagte er in einer Predigt zu Antiochien: »Da ich gerade Petrus erwähne, kommt mir ein anderer Petrus in den Sinn, unser gemeinsamer Vater und Lehrer (Flavian), der jenem in der Tugend nachfolgte und darum auch seinen bischöflichen Thron ererbte. Darin nämlich zeichnet sich unsere Stadt vor allen anderen aus, daß der Fürst der Apostel ihr erster Lehrer war. Denn es war nur recht und billig, daß sie, die früher als alle anderen den Namen „Christen" aufbrachte, auch den ersten unter den Aposteln zum Hirten erhielt. Indes haben wir ihn nicht immer als unseren Lehrer behalten, sondern haben ihn an *Rom* abgetreten, an die Königin (unter den Städten der Erde), oder besser gesagt: Wir haben ihn bis zum Ende behalten. Denn wenn wir auch den Leib des Petrus nicht behielten, den Glauben des Petrus haben wir an Petri Statt bewahrt; und da wir den Glauben des Petrus besitzen, besitzen wir Petrus selbst. (35)

Gleichwohl hat Chrysostomus nirgends in seinen Werken die fragliche Folgerung ausdrücklich gezogen, hat nirgends mit deutlichen Worten den Jurisdiktionsprimat des *Papstes* ausgesprochen. Das gibt sogar P. Jugie (36) unumwunden zu. Dagegen hat N. Marini, der später Kardinal wurde, ein eigenes Buch über die Frage herausgegeben. (37) Darin sucht er mit Hilfe eines kunstvollen Gebäudes von scharfsinnigen Schlußfolgerungen aus einer Anzahl von Stellen bei Chrysostomus zu beweisen, daß dieser unbedingt als Zeuge für den Jurisdiktionsprimat der Nachfolger Petri in Rom gelten müsse. Sein erstes Hauptargument ist der Abhandlung über das Priestertum entnommen. Im Buch 2, 1 frägt Chrysostomus: »Warum hat Christus sein Blut vergossen? Um diese seine Schafe zu erkaufen, die er dem Petrus und denen nach ihm anvertraute.« (38) — Marini übersetzt hier »Petrus und

(34) J. Chapman O.S.B., St. Chrysostom on St. Peter = Dublin Review 132 (1903) 1—27. M. Jugie, Saint Jean Chrysostome et la primauté de St. Pierre = Echos d'Orient 11 (1908) 5—15.

(35) In inscript. Act. 2, 6 (51, 86—87).

(36) L. c. 193: »Nous n'avons pu trouver en effet, aucun Texte, affirmant explicitement et sans conteste possible que l'évêque de Rome est le successeur de Saint Pierre dans sa primauté.«

(37) Il Primato die San Pietro. Roma 1922.

(38) 48, 632: Ἀ τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ' ἐκεῖνον ἐνεχείρισεν.

seinen Nachfolgern«, was seine Beweisführung natürlich wesentlich erleichtert. Tatsächlich drückt sich aber Chrysostomus viel allgemeiner aus und dachte bei »denen nach ihm« ganz allgemein an alle Hirten, denen nach Petrus die Schafe Christi anvertraut werden sollten. So haben es unter anderem auch Bengel, (39) Nairn, (40) Nägle (41) und Jugie (42) verstanden. — Die alte lateinische Übersetzung des De Sacerdotio hat ebenfalls den Wortlaut: »oves, quas Petro deinceps *ceterisque* commisit.« (43)

Es geht also nicht an, die obige Stelle so eng zu fassen, wie Marini getan. — Noch weniger durchschlagend ist Marinis zweiter Hauptbeweis. In einem Briefe, den Chrysostomus aus dem Exil an Papst Innozenz richtet, heißt es, er möge mithelfen, das große Unheil zu beseitigen, »denn der Streit hat sich fast schon *über die ganze Welt* verbreitet«. (44) Also, folgert man, schreibt Chrysostomus dem Papst eine Autorität *über die ganze Welt* zu. Indes schreibt Chrysostomus auch einmal an den Bischof von Thessaloniki: »Werde nicht müde, das zu tun, was zur *allgemeinen* Besserung der Kirche beiträgt,« (45) und den Bischof Aurelius von Karthago lobt er, daß er so viel Mühe und Anstrengung für *die Kirchen der ganzen Welt* auf sich genommen. (46) — Es wird niemandem einfallen, daraus etwa einen Beweis für den Primat des Bischofs von Saloniki oder Karthago konstruieren zu wollen. Endlich ist man auch katholischerseits fast durchwegs zu weit gegangen in der Auswertung des Briefes, den Chrysostomus unmittelbar nach seiner zweiten Absetzung an Papst Innozenz richtete. Diesem Brief begegnet man gewöhnlich in der Reihe der großen »Appellationen«, die Apologeten und Dogmatiker zum Beweis der Anerkennung des römischen Primates anführen. Indes kommt *diese* Bedeutung gerade dem »Appell«, den Chrysostomus unmittelbar nach seiner zweiten Absetzung an Papst Innozenz und gleichzeitig in gleichem Wortlaut an die Bischöfe von Mailand und Aquileja richtete, bestimmt nicht zu. (47) Der Kern des Briefes ist der: Chrysostomus bittet den Papst und die zwei genannten Bischöfe, sie möchten sich durch die Be-

(39) In seiner Ausgabe des De Sacerdotio (Stuttgart 1725) S. 51 übersetzt er allerdings auch nicht richtig: quas Petro et iis qui secundum illum forent, commisit.

(40) Ebd. »De Sacerdotio« S. 27, N. 18.

(41) In seiner Übersetzung des De Sacerdotio = Bibliothek der Kirchenväter 27, 118, N. 5.

(42) L. c. S. 193, N. 2.

(43) Incunabel (s. a.) 509 der Münchener Staatsbibliothek. — Vgl. Chrysostomus, In Barlaam mart. (50, 678): τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐρχομένοις.

(44) Epist. ad Innocentium (52, 535—36).

(45) Epist. 162 (52, 706): τῇ κοινῇ διορθώσει τῶν Ἐκκλησιῶν.

(46) Epist. 149 (52, 700).

(47) Batiffol, Le siège apostolique 315 sagt von diesem Brief: »C'est et ce n'est pas un appel.«

mühungen seiner Gegner nicht auf Seiten des Unrechts ziehen lassen, seine ungerechte Absetzung nicht anerkennen und vor allem die kirchliche Gemeinschaft mit ihm nicht aufheben, sondern nach Kräften helfen, daß das ihm angetane Unrecht wieder rückgängig gemacht und die Schuldigen von einem unparteiischen kirchlichen Gerichte gerichtet würden. — So konnte er natürlich an jeden anderen Bischof auch schreiben. Tatsächlich verlangte Chrysostomus nichts so anhaltend und konsequent, als die Berufung einer neuen, unparteiischen Synode, und das war es auch, was dann der Papst mit aller Energie zu erreichen suchte. Leider umsonst. — Man kann also nicht gut behaupten, Chrysostomus habe von dem ungerechten Urteil einer Synode an die persönliche Entscheidung des Papstes appelliert. Trotzdem ist der Brief, wie überhaupt das ganze damalige Verhalten der Orientalen und des Papstes für die Frage des Primates durchaus nicht bedeutungslos, wie später noch hervorgehoben werden soll.

Wie schon oben bemerkt, war es angesichts der kirchenpolitischen Lage in Antiochien gerade für einen Anhänger und Freund des Meletius und Flavian von vorneherein fast unmöglich, Rom gegenüber jahrelang im Zustand nicht gerade der »Exkommunikation«, aber doch einer Art »Abbruchs der diplomatischen Beziehungen« zu leben und gleichzeitig den Primat Roms auffallend zu betonen und hervorzuheben. Aber gerade angesichts dieser Tatsache gewinnt es erhöhte Bedeutung, daß Chrysostomus, und offenbar auch der Kreis, dem er angehörte, einen Primat Roms auch nie in Abrede stellten und sich nie dahin äußerten, was unter den gegebenen Umständen nahe gelegen wäre, auf eine Anerkennung Roms komme es ja auch gar nicht an. Im Gegenteil, und das ist in unserer Frage die wichtigste Tatsache aus dem Leben des Chrysostomus: Der erste Schritt, den er als neugeweihter Bischof von Konstantinopel tat, war der, daß er die kirchliche Gemeinschaft Roms für Bischof Flavian nachsuchte und vermittelte. (48) — Hier kam Chrysostomus nicht in eigener Sache, nicht als Hilfesuchender, sondern als einer, der direkt die kirchliche Einheit anstrebt und der es offenbar als drückenden Ausnahmezustand empfand, einer Kirchengemeinschaft angehört zu haben, deren Bischof mit Rom nicht in kirchlicher Gemeinschaft gestanden, ja daß er es als erste und dringendste Notwendigkeit und Pflicht für einen Bischof ansah, gerade und vor allem mit Rom in Gemeinschaft zu stehen.

Dieser Gedanke, konsequent durchgedacht, mußte notwendig zur Anerkennung eines Rechtsprimates führen. Nur hat Chrysostomus mit vielen Orientalen diesen Gedanken nicht durchgeführt oder wenigstens nicht ausgesprochen. Der Ansatz, die Knospe war da, aber die Rose ist erst später aufgegangen.

(48) Sozomenus 8, 3 (67, 1520 C).

Um so auffallender und erfreulicher ist es, bei Chrysostomus als besonders hervorragenden Zug einen, trotz aller Spaltungen und inneren Kämpfe unerschütterlichen Glauben an die *Unzerstörbarkeit und die Fortdauer der heiligen Kirche bis ans Ende* zu finden. In einer Predigt gegen die Juden bemerkt er zu den Worten Jesu: »Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen«: »Wie viele Kriege wurden gegen die Kirche entfesselt, wie viel Armeen gegen sie aufgestellt, wie oft die Waffen gegen sie gekehrt und jede Art von Feindseligkeit und Marter gegen sie ausgedacht! Und nichts von all dem vermochte die Kirche zu Grunde zu richten, ja nicht einmal zu schwächen! Und was das Wunderbare ist: Diese Verfolgungen trafen die Kirche, als sie noch jung und schwach war, und doch richteten sie nichts gegen sie aus.« (49)

»Wie haben die Heiden sich Mühe gegeben, dieses Wort (Christi) zu nichte zu machen und die Weissagungen zu vereiteln und es ist ihnen nicht gelungen! Es war eben die Weissagung eines Gottes. — Was haben sie nicht alles ersonnen gegen diesen Ausspruch? Heere haben sie ausgerüstet, Waffen in Bewegung gesetzt, Könige zum Kampfe aufgefordert, Völker aufgestachelt, Städte zum Aufruhr verleitet, Richter mit Zorn und Wut erfüllt, jede Art von Folter ausgedacht, aber die Grundfeste der Kirche wurden nicht erschüttert.« (50) »Die Kirche wird immer bekämpft und immer siegt sie; immer wird sie angefeindet und immer triumphiert sie.« (51)

Diese Zuversicht verließ ihn nicht im Augenblick der höchsten persönlichen Erschütterung und Not. Kurz vor seinem Weggang in die Verbannung bekannte er: »Gott hat die Kirche fest gegründet, wer wird es versuchen, sie zum Wanken zu bringen? Dann kennst du eben ihre Stärke nicht. Die Kirche ist stärker als der Himmel über uns. »Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen.« Welche Worte? »Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.« — »Wie viele Machthaber versuchten die Kirche schon zu überwältigen: Wie viele Kessel, Feueröfen, wilde Tiere mit scharfen Zähnen, und scharf geschliffene Schwerter! Und nichts haben sie ausgerichtet! Wo sind jetzt die Verfolger? Vergessen und verschollen. Wo ist die Kirche? Sie glänzt heller als die Sonne.« (52)

(49) Hom. 5, 2 adv. Jud. (48, 885).

(50) Hom. 2, 1 in inscript. Act. (51, 77). — Vgl. In Isaiam 2, 2 (56, 29).

(51) In dimissionem Chananaeae 1 (52, 449). Vgl. Contra Judaeos et Gentiles 6 und 14—15 (48, 821 und 832—33).

(52) Hom. antequam iret in exilium 1—2 (52, 429); vgl. Hom. 4, 2 in: Vidi Dominum (56, 121—22) und Hom. 54, 2 in Matth. (58, 535).

Gerade die Tatsache, daß sie trotz aller Verfolgungen die Welt eroberte und umgestaltete, was vor ihr niemand gelang, ist ein Beweis ihrer göttlichen Sendung und Kraft. »Wie viele heidnische Philosophen suchten die Welt umzugestalten: Zeno, Plato, Sokrates, Pythagoras, Diagoras, Apollonius von Tyana und zahllose andere. Es ist keinem gelungen. Manche von ihnen sind kaum mehr dem Namen nach bekannt. CHRISTUS dagegen hat nicht nur eine neue Lebensart vorgeschrieben, sondern hat sie auch auf der ganzen Welt verbreitet.« (53)

Eine Reihe dieser apologetischen Gedanken haben bis heute ihre Geltung behalten. Es wäre eine dankbare Aufgabe, festzustellen, wie viel von diesem Gedankengut schon vor Chrysostomus bei den älteren Apologeten vorhanden war. TH. FÖRSTER urteilt zusammenfassend über die Apologetik des Chrysostomus: In spekulativer Hinsicht dürfe man bei Chrysostomus nicht viel suchen. Dagegen sei seine Argumentation e concessis besonders den Juden gegenüber durchschlagend und verrate »Geschick, überzeugende Schärfe und Gründlichkeit«. Ganz besonders wertvoll sei seine Beweisführung aus der historischen Erscheinung des Christentums selbst. »Hier ist seine Apologetik bewundernswert, überzeugend, zuweilen großartig und, wie ich nicht anstehe zu behaupten, bis auf den heutigen Tag mustergültig.« (54)

ACHTUNDZWANZIGSTES KAPITEL

CHRYSOSTOMUS ALS DOGMATIKER

IN der protestantischen Realenzyklopädie schrieb E. PREUSCHEN den Satz: »Die Dogmengeschichte hat kaum Grund, Chrysostomus auch nur ein Kapitel zu widmen; in der Geschichte der Pastoraltheologie verdient er ein ganzes Buch.« (1)

Das ist insofern richtig, als Chrysostomus wohl kein einziges Dogma spekulativ gefördert und geistig weiterentwickelt hat, nicht aber, wenn wir ihn als Zeugen für den Entwicklungsstand mancher Glaubenswahrheiten betrachten, wie er zu seiner Zeit in Antiochien erreicht worden war.

Man kann drei Gründe namhaft machen, warum Chrysostomus im Gegensatz zu einem heiligen Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und anderen keine größere Bedeutung als »Theologe« besitzt. Fürs erste war seine persönliche Geistesanlage nicht auf philosophische Spekulation eingestellt, sondern auf

(53) Hom. 5, 3 Adv. Jud. (48, 886); In Is. 2, 2 (56, 29).
(54) Chrysostomus als Apologet = Jahrbücher für deutsche Theologie 15 (1870) 432.
(1) Bd. 4 (1898) 109.

Ascese, Moral und Homiletik. Fürs zweite fiel die Glanzperiode des Chrysostomus in eine Zeit verhältnismäßiger dogmatischer Ruhe und Windstille. Die hochgehenden Wogen des Arianismus mit seinen verschiedenen Ausläufern hatten sich seit dem Konzil von Konstantinopel (381) bedeutend gelegt und der neue Sturm des Nestorianismus brach erst ein Menschenalter später los. So lag kein besonderes Bedürfnis nach neuen, dogmatisch-spekulativen Traktaten vor. Endlich, und das war wohl mit ein Hauptgrund, sprach Chrysostomus immer nur von der Kanzel aus zur Masse des einfachen Volkes, das von seiner Predigt auch etwas haben und verstehen wollte. Nach all den vorausgegangenen religiösen Erschütterungen des vierten Jahrhunderts war aber das Volk müde geworden, seine Priester und Bischöfe immer nur von Logos, Usia und Hypostase, von homousios, homoiusios und anhomoios reden zu hören. Es war tatsächlich Zeit, dem Volke fürs praktische Leben etwas nahrhaftere Kost zu bieten. »Ich weiß, sagt Chrysostomus einmal, daß viele derlei Ausdrücke nicht verstehen können. Darum *vermeide ich es auch soviel als möglich,* spekulative Fragen zu behandeln. Denn das Volk vermag solchen Dingen gewöhnlich nicht zu folgen; und wenn es auch könnte, hätte es doch nichts Festes und Sicheres.« (2) So zog er es vor, der eigenen Neigung und dem Gebot der Stunde folgend, sich mehr der religiös-sittlichen Erziehung des Volkes zu widmen.

Gleichwohl kann auch der Dogmenhistoriker an Chrysostomus nicht achtlos vorübergehen. Seine Schriften sind zu zahlreich und zu sehr aus dem unmittelbaren Leben herausgewachsen, als daß nicht der Glaube seiner Zeit sich darin in vielfacher Ausstrahlung wiedergespiegelt hätte.

Selbstverständlich ist es nicht Aufgabe dieser Biographie, die gesamte Dogmatik des heiligen Chrysostomus zur Darstellung zu bringen. Nur einige Punkte, die aus irgend einem Grunde ein besonderes Interesse bieten, seien hier eigens behandelt.

So ist zuallererst die Frage am Platz, ob sich in den Schriften unseres Kirchenlehrers nicht die Tatsache wiederspiegelt, daß die Kirchengemeinschaft des Meletius und Flavian, zu der er gehörte, erst nach langer Weggemeinschaft sich von den *Arianern* oder *Semiarianern* getrennt hatte? Ist doch darum auch ihre Orthodoxie in Rom etwas verdächtig erschienen.

Soweit Chrysostomus in Betracht kommt, läßt sich eine solche Spur nicht mehr entdecken. Er unterscheidet stets genau zwischen Usia oder Physis = Natur, und Hypostasis oder Prosopon = Person. Daß der Sohn vollkommen *wesensgleich* ist mit dem Vater, lehrt er mit wünschenswertester Deut-

(2) Hom. 4, 2 in Jo. (59, 48). Chrysostomus denkt hier offenbar nur an theologische Spekulationen, die noch nicht Gegenstand des Glaubens waren.

lichkeit. Wenigstens fünfmal gebraucht er in seinen Schriften den typischen Ausdruck »Homousios«. (3) Noch häufiger bedient er sich der gleichwertigen Bezeichnungen: »Gleich mit dem Vater,« (4) »Gleichheit,« (5) »in allem eins mit dem Erzeuger,« (6) »von derselben Wesenheit (Natur),« (7) »unverändert in der Natur« und »in der Macht«. (8) Dagegen besitzt der Sohn eine von der des Vaters verschiedene, *eigene Persönlichkeit*, eine »andere Persönlichkeit«, (9) eine »eigene Persönlichkeit«, (10) die »Eigenheit der Person.« (11) Eine ebenso kurze wie vollständige Definition des Logos gibt er im Johanneskommentar. »*Der Logos*,« schreibt er, »ist eine persönliche Wesenheit, ohne Leiden aus dem Vater hervorgegangen.« (12)

Nur ein einzigesmal gebraucht Chrysostomus eine undeutliche Wendung, aus der man vielleicht einen schwachen semiarianischen Unterton heraushören könnte. »Der Sohn,« sagt er einmal, »ist κατὰ πάντα ἐοικὼς τῷ Πατρί = in allem dem Vater *ähnlich*. (13) Indes steht dieser Satz im gleichen Johanneskommentar, in dem sich auch die meisten ganz klaren Zeugnisse für seine Logoslehre finden und dann hat sogar der heilige Basilius der Große die Formel ὅμοιος κατ' οὐσίαν als rechtgläubig anerkannt, wenn sie im Sinne von ἀπαραλλάκτως = unverändert, vollkommen gleich, verstanden werde. (14) Wie oben gezeigt, spricht sich Chrysostomus wiederholt ausdrücklich in diesem Sinne aus.

Damit hat unser Kirchenlehrer sein volles Bekenntnis zum Nicänischen Symbolum klar und deutlich bekundet. Mit Recht läßt sich von da aus ein Schluß

(3) Hom. 7, 2 contra Anomoeos (48, 758); Hom. 52, 3 und 54, 1 in Jo. (59, 290 und 298); Hom. 54, 2 in Matth. (58, 534); Hom. 26, 2 in 1. Cor. (61, 214).

(4) Hom. 2, 2 und 15, 8; 29, 2 in Matth. (57, 25, 234, 360); In Ps. 109, 2 (55, 268); Hom. 49, 2 in Jo. (59, 275—76).

(5) Hom. 64, 1 in Jo. (59, 355); Hom. 38, 3 in Jo. (215).

(6) Hom. 56, 3 in Matth. (58, 553).

(7) Hom. 7, 2 contra Anom. (48, 758); Hom. 4, 2 und 38, 2 in Jo. (59, 49 und 214); Hom. 38, 2 in Matth. (57, 430).

(8) Hom. 69, 1 in Jo. (59, 377); In Ps. 8, 9 (55, 121); Hom. 69, 1 in Matth. (58, 648); Hom. 11, 3 contra Anom. (48, 800).

(9) Hom. 49, 2 in Jo. (59, 275); Hom. 7, 4 contra Anom. (48, 761).

(10) Hom. 4, 1 und 7, 2 in Jo. (59, 47, 48, 64).

(11) Hom. 5, 1 de Incomprehensibili (48, 378); In Ps. 8, 9 (55, 120); vgl. ebd.: Μὴ συγχέητε τὰς ὑποστάσεις, und In Ps. 109, 4 (55, 271).

(12) Hom. 4, 1 in Jo. (59, 47): Ὁ Λόγος οὐσία τίς ἐστιν ἐνυπόστατος, ἐξ' αὐτοῦ προελθοῦσα ἀπάθως τοῦ Πατρός.

(13) Hom. 39, 4 in Jo. (59, 226).

(14) Epistola 9, 3 (32, 272). — Selbst der heilige Athanasius gebraucht den Ausdruck: ὅμοιος. Ebenso der Antiochener Titus v. Bostra; s. J. Sickenberger, Titus v. Bostra 11.

ziehen auf die entsprechende dogmatische Stellungnahme eines Flavian und Diodor, sowie des Meletius und seiner ganzen Kirchengemeinschaft, deren hervorragendster Vertreter zugleich ihr bedeutendster Prediger war.

Des Chrysostomus Lehre über den *Heiligen Geist* ist in den zwei Sätzen zum Ausdruck gebracht: Φύσει τῆς οὐσίας ἐστι τοῦ Θεοῦ = er besitzt seiner Natur nach die gleiche Wesenheit mit Gott, aber: ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει μένει das heißt, er besitzt dabei eine nur ihm eigene Persönlichkeit. (15) — Die Frage, ob der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohne, bzw. *durch* den Sohn hervorgehe, hat sich Chrysostomus noch nicht gestellt. (16)

Nicht weniger interessant ist wohl die Frage, ob sich nicht auch bei Chrysostomus bereits Anklänge an jene antiochenische *Christologie* finden, die wenig später durch Theodor von Mopsuestia, besonders aber durch Nestorius, seinen jüngeren Landsmann und Nachfolger auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel, eine so unglückliche Formulierung fand. (17) Lehrt Chrysostomus klar und deutlich: »Zwei Naturen in einer Person?« Man muß die Frage, streng genommen mit *Nein* beantworten, insofern als Chrysostomus dieses Problem überhaupt nicht berührt! Seine ganze Christologie ist in einem einzigen Satz enthalten, den auch bereits das Konzil von Chalcedon zitierte: »*Durch die Einigung und Verbindung ist Gott das Wort und das Fleisch eins, ohne daß eine Vermischung stattgefunden hätte, ohne daß die Naturen verschwunden wären, sondern auf Grund einer unaussprechlichen, undefinierbaren Vereinigung.* Wie diese Vereinigung stattfand, frage nicht, das weiß Gott (allein).« (18)

(15) Ebd. — Vgl. In Gal. cp. 1 (61, 614).

(16) Juzek, Die Lehre des heiligen Joh. Chrys. über den Heiligen Geist l. c. 319 behauptet das Gegenteil und führt zum Beweise eine einzige Stelle an aus Hom. 77, 3 in Jo. (59, 417): »Nicht der Vater allein, sondern auch der Sohn schickt ihn« (den Heiligen Geist). — Indes spricht Chrysostomus hier von der zeitlichen Missio des Heiligen Geistes in die Welt durch den Sohn, nicht von der ewigen Processio aus dem Sohn. Die Stelle beweist also nichts zur Frage.

(17) Zu behaupten, Chrysostomus lehre die *Gottheit Christi* nicht im eigentlichen realen, sondern nur im geistigen, übertragenen Sinn, fiel bis jetzt nur einem »Gelehrten« ein, dem altkatholischen Prof. E. Michaud, La Christologie de St. Jean Chrysostome = Revue internationale de Theologie 17 (1909) 275—291. — Irgendwelcher wissenschaftlicher Wert kommt der Arbeitsweise des Verfassers nicht zu, der keinen Anspruch erheben kann, ernst genommen zu werden. Vgl. Baur, St. Jean Chrysostome 285—86 und 293; St. Schiwietz, Die Eschatologie des heiligen Chrysostomus = Katholik 93, 2 (1913) 446.

(18) Hom. 26, 1 in Jo. (59, 154): Τῇ γὰρ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ Θεὸς Λόγος καὶ ἡ σὰρξ, οὐ συγχύσεως γενομένης, οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἑνώσεως ἀῤῥήτου τινος καὶ ἀφράστου. Vgl. Hom. 26, 1 in Jo. (59, 154); Mansi 7, 469 und Theodoret, Eranistes Dial. 2 (83, 201).

Vor dem eigentlichen Fragepunkt des Nestorianismus macht also Chrysostomus halt. Sonst beschreibt er die Menschwerdung gerne als σαρκὸς περιβολή = Kleid des Fleisches (19) oder σαρκὸς ἀνάληψις = Annahme des Fleisches. (20) Einmal sagt er sogar: (Ὁ Θεὸς) τὸν ἄνθρωπον ἀνέλαβεν, Gott hat den Menschen angenommen. (21) Auch bezeichnet er die σάρξ, die menschliche Natur, öfter als das heilige Zelt (σκηνὴ) oder den Tempel (ναός), in dem die Gottheit Wohnung genommen. (22) — Ebenso kennt er die Communicatio idiomatum, die die zwei Naturen in einer Person zur Voraussetzung hat. (23) Weiter aber geht Chrysostomus nicht. Die Formel ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν = Einheit der Person, ist ihm noch unbekannt. Seine Christuslehre zeigt die Unfertigkeit des ausgehenden vierten Jahrhunderts. Nur indirekt lehrt Chrysostomus *zwei Willen in Christus*, indem er sagt: *Vater* und *Sohn* hätten nicht einen, sondern zwei Willen. (24)

Am schroffsten wirkt sich die unfertige Christologie des Chrysostomus wohl aus in seiner *Mariologie*. Zwar sagt er, die Geburt aus der Jungfrau sei ein »großes Wunder«, (25) denn »der Heilige Geist hat ihn gebildet ... aus dem jungfräulichen Fleische. Das ‚Wie' aber vermag ich nicht zu erklären.« (26) Auch lehrt er klar und bestimmt die immerwährende Jungfrauschaft Mariä: Τίκτει ἡ παρθένος καὶ μένει παρθένος = es gebiert die Jungfrau und bleibt Jungfrau. (27) — Daneben redet er aber wieder so »exzes-

(19) Hom. 44, 3 in Matth. (67, 467); Hom. 7, 5 contra Anom. (48, 762); In: Pater si possibile est 3 (51, 38); Hom. 11, 1 und 2 in Jo. (59, 79 und 80).

(20) Hom. 8, 1 in Matth. (57, 83); Hom. de B. Philogonio 3 (48, 753); In: Pater si possibile est 3 (58, 37—38); Hom. 58, 3 in Gen. (54, 510); Hom. 11, 1 in Jo. (59, 79).

(21) Hom. 7, 6 contra Anom. (48, 765). — Darnach ist Juzek, Christologie 34 zu korrigieren.

(22) Hom. 11, 2 in Jo. (59, 80): Τίς οὖν ἡ σκηνή, ἣν κατεσκήνωσεν; In Ps. 44, 2 und 4 (55, 185—85 und 188); Hom. 1, 5 in Act. Ap. (60, 21); Hom. 9, 2 in: Pater meus (63, 514); Hom. 4, 3 in Matth. (57, 43); Hom. in Christi Nat. 6 (49, 359) = Ναός.

(23) Juzek, Die Christologie 40 ff. hat die Christologie des Chrysostomus kurz dargestellt. Die dreimal zitierte Homilie in Christi Nat. (56, 387) ist aber zweifelhafter Echtheit. — Etwas dürftig ist die Darstellung der Christologie des Chrysostomus bei E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373—429). München 1924. S. 49—50. — Die Arbeit von Juzek kennt der Verfasser nicht. — Seine sämtlichen Zitate schöpft er nicht direkt aus Chrysostomus, sondern aus der Doctrina Patrum bei Diekamp. Das längste und wichtigste Zitat ist zudem dem Brief an Cäsarius entnommen und der stammt nicht von Chrysostomus.

(24) Hom. 7, 6 contra Anom. (48, 765—66). Der Übersetzer der Homilie in der Ausgabe von Montfaucon-Migne hat den Passus irrtümlicherweise überschrieben mit: »Duae voluntates in Christo.«

(25) Hom. 25, 3 in Matth. (57, 331).

(26) Hom. 26, 1 in Jo. (59, 154).

(27) Hom. 4, 3 in Matth. (57, 43).

siv« (28) menschlich von der Mutter Gottes, daß man seine Sprache als mindestens »pias aures offendens« bezeichnen muß. So lobt er in der vierten Matthäus-Homilie vor allem die Tugend des heiligen Joseph und stellt dann die Frage, warum denn der Engel der Jungfrau *vor* der Empfängnis erschienen sei, dem heiligen Joseph aber erst nachher. Das war notwendig, meint er, weil sonst »die bewunderungswürdige Jungfrau« sich gar nicht hätte erklären können, wieso sie auf einmal Mutter geworden, und dann vielleicht gar aus Scham »einen unheilvollen Entschluß gefaßt und entweder zum Strick oder zum Schwert gegriffen hätte!« (29)

Man wird gestehen müssen, daß diese Erklärung für »die bewunderungswürdige Jungfrau« wenig Bewunderung verdient.

Nicht weniger anstößig berührt es, wenn Chrysostomus im gleichen Kommentar zu Matth. 12, 47: »Siehe deine Mutter und deine Brüder stehen vor der Türe« bemerkt, die Mutter Jesu sei nur deshalb mitten unter der Predigt Jesu vor dem Volke hinzugekommen, weil sie aus allzugroßer Eitelkeit habe zeigen wollen, daß sie mütterliche Autorität über ihren Sohn besitze, von dessen wirklicher Größe sie noch keine Ahnung gehabt hätte. Das beweise klärlich ihren und der anderen Unverstand und Ehrgeiz, denn sie hätten doch warten sollen, bis Jesus mit der Predigt fertig war! (30) — Ebenso meint er, sei vielleicht auch mütterlicher Ehrgeiz dabei gewesen, als Maria ihrem Sohne auf der Hochzeit zu Kana sagte: »Sie haben keinen Wein mehr.« (31)

Mit Recht sagt Kardinal Newman, Chrysostomus stehe mit diesen Äußerungen im Widerspruch mit unserer Auffassung und ganz isoliert für seine Zeit. (32)

Diese Aussprüche des so hervorragenden Kirchenlehrers zeigen deutlich, wie wenig noch die Stellung und Würde der Mutter Gottes im Denken und Fühlen der antiochenischen Theologen des vierten Jahrhunderts erfaßt war. Vier Jahrzehnte später wäre eine solche Sprache nicht mehr denkbar gewesen. Man wird wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, daß die tiefere Ursache solcher Entgleisung in der *Christologie* der Antiochener zu suchen

(28) S. Thomas Aqu., Summa Theologica III, Q. 27, A. 4 ad 3.

(29) Hom. 4, 5 in Matth. (57, 45). Diese und die Stelle Hom. 44, 4 in Matth. sind zweifellos echt. Sie kommen schon in den ältesten Übersetzungen vor, so in der vor 450 entstandenen *armenischen* Übersetzung, gedruckt unter dem Titel: Joh. Chrysostomi in Evangelium Matthaei (Venedig 1826) 1, 51.

(30) Hom. 44, 1 in Matth. (57, 464—65).

(31) Hom. 21, 2 in Jo. (59, 130). Vgl. Hom. 85, 2 in Jo. (461). Immerhin ist seine Sprache im Johannes-Kommentar schon bedeutend milder als in den Matthäus-Homilien.

(32) Certain difficulties felt by Anglicans 130—34.

ist, die zwischen den zwei Feuern des Arianismus und Apollinarismus damit hindurch zu kommen suchten, daß sie möglichst scharf die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit in Christus betonten und Maria nur als Mutter des Menschen, des Fleisches in Christus betrachteten. Formell ausgesprochen haben dies aber erst Theodor und Nestorius, die Maria den Namen einer Theotokos, einer *Gottes*gebärerin ausdrücklich absprachen. — Schon bei Chrysostomus findet sich wohl die Anerkennung der immerwährenden Jungfrauschaft und der wunderbaren Empfängnis und Geburt Christi, niemals aber die Bezeichnung Theotokos, obwohl der Ausdruck wenigstens schon seit 380 zur Diskussion stand (33) und gerade in Antiochien bereits Gegenstand unliebsamer Erörterungen in der Öffentlichkeit gewesen war. (34) — Abgelehnt hat er aber den Ausdruck auch nicht. Der eigentliche Kern der späteren nestorianischen Streitfrage ist ihm (vielleicht auch

(33) S. Gregor Nyss., Epist. 3 (46, 1024).

(34) Leontius von Byzanz berichtet in seiner Schrift Adversus Incorrupticolas et Nestorium 10 (86, 1364) über Theodor Mops., er habe einst in einer Predigt in Antiochien behauptet, der Name Theotokos dürfe Maria nicht beigelegt werden. Darüber sei das ganze Volk in Aufregung geraten. — Auf den gleichen Fall bezieht sich wahrscheinlich eine Stelle im Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochien an Bischof Nestorius: »Du erinnerst dich gewiß, wie einmal (Bischof) Theodor in der Erklärung der Heiligen Schrift etwas sagte, was bei anderen Anstoß erregte und für häretisch galt; und zwar hat er es zuerst dir selbst gesagt, der du damals sein Vertrauen besaßest, dann auch in Gegenwart aller, und wie er dann nicht lange nachher seinen Ausspruch ohne Scheu zum Nutzen der Kirche korrigierte, obwohl alle wußten, daß er nur aus Unachtsamkeit und Unüberlegtheit so gesprochen hatte« (Facundus Hermian., Pro defensione trium capitulorum 10, 2 (PL 67, 771). — Vielleicht darf man mit dieser Nachricht eine Stelle des Chrysostomus aus De Sacerdotio 2, 6 (48, 638) in Verbindung bringen, wo er zu Basilius sagt: »Als einst einer unserer tüchtigsten Leute der Vermessenheit und Torheit angeklagt war, da hast du dich selbst mitten in die Gefahr gestürzt, ohne daß dich jemand angeklagt, oder daß er, der in Gefahr stand, dich darum gebeten hätte.«

Tatsächlich ist Theodor später zugleich mit seinem Lehrer und Gönner Diodor als Haupturheber des Nestorianismus verurteilt worden. Während sein Schüler, der nachmalige Patriarch Johannes von Antiochien von Theodor rühmte, er habe fünfundvierzig Jahre lang als Lehrer geglänzt und fast fünfzig Jahre hindurch sämtlichen Häresien kraftvollen Widerstand geleistet (Facundus Herm. l. c. 2, 2 (PL 67, 563 D—564), und Theodoret (HE 5, 40; ed. Parmentier 347) ihn den »Lehrer der gesamten Kirche« nennt, der die ganze Phalanx der Häretiker besiegt habe, hat ihn das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel im Jahre 553, also 135 Jahre nach seinem Tode, als Irrlehrer verurteilt. — Bardenhewer urteilt über Theodor (GAL 3, 312—13): Als »Mönch, Priester und Bischof blieb Theodor einem fast an Rationalismus streifenden Subjektivismus und Kritizismus zugetan, ohne Innigkeit der Glaubensüberzeugung, ohne Tiefe des Gemütes. — In der Tat ist Theodor der Nestorius vor Nestorius gewesen, der Parteigänger des Pelagius und Leugner der Erbsünde, der Reformator und Verwüster des biblischen Kanons.«

Theodor und Chrysostomus waren ungefähr sechs Jahre lang gleichzeitig Priester an der Kathedrale in Antiochien.

seinem Lehrer Diodor) noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen. So konnte er auch keine positive Antwort darauf geben.

Seine Mariologie wurde von der griechischen Kirche bald stillschweigend korrigiert und ergänzt.

Eine ganz ähnliche Stellung wie in der Christologie nimmt Chrysostomus in der *Gnadenlehre* ein. Das ganze Kompendium derselben lautet: Wenn wir tun, was an uns liegt, tut auch Gott, was an ihm liegt. Freier Wille und Gottes Gnade müssen zusammenwirken.

Aus der Verleugnung des heiligen Petrus »lernen wir die große Glaubenswahrheit kennen, daß der gute Wille des Menschen nicht hinreicht, wenn ihm nicht auch der übernatürliche Beistand zuteil wird und daß anderseits auch die übernatürliche Hilfe nichts frommt, wenn es am guten Willen fehlt. Daher bitte ich, laßt uns nicht schlafen, nicht alles Gott (allein) überlassen, noch auch Anstrengungen machen, als ob wir alles aus eigener Kraft zustandebringen könnten.« (35)

Über die große und schwierige Frage, *wie* Gnade und freier Wille zusammenwirken, hat Chrysostomus keine näheren Betrachtungen angestellt. Wahrscheinlich hätte er seinen Zuhörern und Lesern auch hier den gleichen Rat gegeben wie in seiner Christologie: »Das *Wie* aber frage nicht, das weiß Gott allein.« — Kann aber ein Prediger auf der Kanzel praktisch auch heute noch eine andere Antwort geben? — Manchmal freilich redet Chrysostomus wieder so, als wolle er der eigenen Anstrengung einen gewissen Vorrang vor der Gnade zuerkennen. So sagt er einmal: »Wenn jemand bereitwillig und eifrig ist, so wird ihm auch Gott seinerseits alles geben, was an ihm liegt; ist er es nicht, so wird weder er selbst tun, was er sollte, noch wird Gott ihm geben, was von ihm abhängt.« (36) Ja er sagt sogar: »Wir müssen den Anfang machen; das liegt in unserer Hand;« (37) und: »Die Gnade verlangt *zuvor*, was an uns liegt.« (38)

Man hat auf Grund dieser und ähnlicher Stellen versucht, Chrysostomus als halben *Pelagianer* hinzustellen. (39) Der erste, der Chrysostomus als Gesinnungsgenossen ausgab, war Pelagius selbst, in seinem leider verlore-

(35) Hom. 82, 4 in Matth. (58, 742). — Vgl. Hom. 15, 6 in Matth. (57, 231); Hom. 53, 2; 54, 1; 58, 5 in Gen. (54, 466, 471, 513); Hom. 2, 3 in Rom. (60, 404); Hom. 1, 6 in Act. Ap. (60, 21).

(36) Hom. 45, 1 in Matth. (58, 471). Vgl. Hom. 53, 2 und 62, 5 in Gen. (54, 466 und 539): »Wenn wir tun, was an uns liegt, so wird uns die Mitwirkung Gottes reichlich zuteil.«

(37) In Ps. 120, 1 (55, 345); Hom. 45, 1 in Matth. (58, 471); Hom. 18, 3 in Jo. (59, 117).

(38) De compunctione 1, 9 (47, 408); vgl. Hom. 13, 2 in Act. Ap. (60, 108); Hom. 22, 1 in Gen. (53, 187); Hom. 12, 3 in Hebr. (63, 99—100).

(39) Sundberg, De schola Antiochena 54: »In Semipelagianismum incidit.«

nen Buche De natura. Pelagius scheint aber dabei stark interpretiert zu haben, denn er führte im gleichen Atemzug auch Laktantius, die heiligen Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Papst Syxtus und sogar seinen großen Gegner, den heiligen Augustin selbst als Gewährsmänner seiner Meinung auf. — In seiner Gegenschrift: De natura et gratia vom Jahre 415 erwiderte Augustinus zu der Chrysostomusstelle bloß, dieselbe sage gar nicht, was Pelagius in ihr suche. (40) Es scheint sich dort speziell um die Frage von Natur und Sünde gehandelt zu haben. Dann nahm er aber Chrysostomus wärmstens in Schutz: »Das sei ferne,« sagt er, »von einem so großen Manne etwas so Schlimmes zu glauben oder zu sagen. Ferne sei es, zu glauben, Johannes von Konstantinopel stehe (in der Frage der Erbsünde) im Widerspruch mit so großen Mitbischöfen wie Innozenz, Cyprian, Basilius, Hilarius, Ambrosius!« (41)

Eine stark umstrittene Frage ist endlich die, ob Chrysostomus als Zeuge für die *Ohrenbeichte* angerufen werden könne. Bejaht haben die Frage die beiden Franzosen Ph. Martain (42) und besonders P. Galtier. (43) Verneint haben sie Herzog, (44) J. Turmel, (45) G. Rauschen (46) und P. A. Kirsch. (47) — Die Aussprüche des Chrysostomus, die gegen die Annahme einer Ohrenbeichte sprechen, sind indes so zahlreich und so unzweideutig, daß es wirklich nicht gut möglich ist, sie mißzuverstehen. P. Galtier, dem es weder an Scharfsinn noch an gutem Willen fehlte, muß selbst zugestehen: »Die Sprache, die Chrysostomus (in dieser Frage) führt, ist

(40) Kp. 64 (PL 44, 285); vgl. Baur, L'entrée litéraire ... = Revue d'Histoire eccl. 8 (1907) 252—253.

(41) S. Augustin, Contra Julianum Pelag. L. 1, cp. VI, 21 (PL 44, 655).

(42) St. Jean Chrysostome et la confession = Revue Augustinienne 6 (1907) 460—62.

(43) St. Jean Chrysostome et la confession = Recherches de science religieuses 1 (1910) 209 bis 240; 313—350.

(44) St. Jean Chrysostome et la confession = Revue internationale de Théologie 10 (1902) 21—36; der Verfasser soll identisch sein mit J. Thurmel.

(45) St. Jean Chrysostome et la confession = Revue du Clergé français 49 (1907) 294—308.

(46) Eucharistie und Bußsakrament 180 ff. — Grundriß der Patrologie (= letzte von Rauschen herausgegebene) 5. Aufl. Freiburg 1913. S. 147—48; 6. und 7. Aufl. (1921) S. 189. — Vgl. Ders., Jahrbücher 540 ff.

(47) Zur Geschichte der kathol. Beichte 76: »Finden wir bei Chrysostomus ein offenkundiges Zeugnis für die Privatbeichte? Wir tragen kein Bedenken, die Frage zu verneinen.« Keane, The sacrament of penance = Irish theological Quarterly 14 (1919) 305—317 war mir nur durch den Auszug zugänglich, den ich der Güte des R. P. Josef Kollmann O. S. B. (Augsburg) verdanke. Keane ist in seinem Endresultat sehr bescheiden. Er meint: Man kann nicht *beweisen*, daß Chrysostomus der Lehre des Tridentinums widerspreche (S. 317). Das ist freilich auch nicht die eigentliche Frage, die hier zur Diskussion steht.

„deconcertant", und »gerade die Schriften, die er als Bischof verfaßte, enthalten keine einzige offenkundige Anspielung auf die Beicht.« (48)

Daß in Antiochien die *öffentliche Buße* als Disziplinarmaßnahme gegen öffentliche Sünder einmal bestanden hat, ist kein Zweifel. Chrysostomus selbst bezeugt in seinem Kommentar zum Epheserbrief, daß der Diakon in der Liturgie rief: »Alle, die in der Buße sind, sollen fortgehen.« (49) Also wenigstens im kirchlichen Ritual bestand sie weiter. Ob sie in der Praxis noch fortbestand, dafür bietet Chrysostomus keinen konkreten Anhaltspunkt. Noch weniger kann daraus geschlossen werden, daß damals der Buße ein öffentliches oder geheimes Sündenbekenntnis *vor dem Priester* vorausging. Wohl aber bietet Chrysostomus eine Reihe von Stellen, aus denen hervorgeht, daß wenigstens zu seiner Zeit in Antiochien eine Pflicht des Bekenntnisses geheimer (und öffentlicher?) Sünden *vor dem Priester* nicht gefordert war.

In der Tat, wenn die Ohrenbeichte auch nur einigermaßen damals schon ihre jetzige praktische Form und Bedeutung gehabt und als solche in Übung gewesen wäre, dann hätte sie, wenn überhaupt bei einem Kirchenschriftsteller des vierten Jahrhunderts, gerade bei Chrysostomus einen so starken und deutlichen Niederschlag hinterlassen müssen, daß man nicht darauf angewiesen wäre, mit dem Aufgebote allen Scharfsinns eine, wenn auch noch so schwache Spur ihres Daseins nachzuweisen. Gerade in der für unsere Frage ausschlaggebenden Abhandlung: Über das Priestertum, spricht Chrysostomus nie in unzweideutiger Weise von der Privatbeicht vor dem Priester. Wohl aber findet sich dort eine Stelle, die nicht bloß sehr bezeichnend, sondern so gut wie entscheidend in der Frage ist. Der Verfasser sagt dort: Der Priester könne zweimal Sünden nachlassen, einmal durch die *Taufe* und, wenn man nach dieser wieder gesündigt habe, durch die *letzte Ölung!* (50) — Eine dritte Art der Sündenvergebung, bei der der Priester zu vermitteln hätte, nennt Chrysostomus nicht. Dagegen spricht er ziemlich häufig auf der Kanzel und vor allem Volke von einer dritten Art, die sich zwischen Gott und dem Sünder allein abspielt: »Ich bezeuge und versichere jedem einzelnen aus uns, der da gesündigt hat, wenn er von seinen früheren Sünden absteht, und Gott aufrichtig verspricht, sie nicht mehr zu begehen, so verlangt Gott von ihm nichts weiter zu seiner besseren Rechtfertigung.« (51) »Darum bitte und flehe ich inständigst, du mögest immerdar Gott deine Sün-

(48) E. c. 222.
(49) Hom. 3, 4 in Eph. (62, 29).
(50) De sacerdotio 3, 6 und 5 (48, 644 und 643).
(51) Hom. 6, 4 de b. Philogonio (48, 754).

den bekennen. Ich will dich ja nicht zum Schaustück für andere machen, ich nötige dich nicht, deine Sünden vor den Menschen zu offenbaren. Eröffne dein Gewissen vor Gott, ihm zeige deine Wunden, von ihm erbitte die Arznei. Zeige sie dem, der dich nicht dafür schmäht, sondern heilt. Er weiß ja doch alles, auch wenn du schweigst. Bekenne also, damit du wenigstens einen Nutzen davon hast; bekenne, damit du, von allen Sünden hienieden schon befreit, mit reinem Gewissen und frei von Schuld ins Jenseits gehen kannst und so jener unerträglichen Offenbarung (deiner Sünden im jüngsten Gericht) entgehst.« (52)

Noch deutlicher spricht er in einer Predigt über die Pflichten des Predigers: »Du errötest und schämst dich, deine Sünden zu bekennen? Aber selbst dann, wenn du sie vor Menschen bekennen und offenbaren müßtest, sollte die Scham dich nicht davon abhalten. Eine Schande ist es, zu sündigen, nicht aber seine Sünden einzugestehen. Jetzt aber brauchst du dein Bekenntnis überhaupt nicht vor Zeugen abzulegen. Erforsche deine Sünden vor dem Richterstuhl deines eigenen Gewissens; der Gerichtshof soll frei von Zeugen sein. *Gott allein* soll dich sehen in deinem Bekenntnis, Gott, der dich ob deiner Sünden nicht schmäht, sondern ob deines Geständnisses dich von deinen Sünden befreit. — Hier ist der Gerichtshof zeugenfrei und du, der Sünder, richtest dich selbst.« (53)

(52) Hom. 5, 7 contra Anom. (48, 746).

(53) Non esse ad gratiam concionandum 3 (50; 658). — Vgl. Hom. 19, 2; 20, 2—3; 27, 6 und 30, 5 in Gen. (53, 160—61, 168—170, 248, 280); Hom. 2, 1; 3, 1; 6, 5 de poenitentia (49, 285, 292—93, 322); Hom. 4, 6 de Anna (54, 667); Hom. 4, 4 de Lazaro (48, 1012); Hom. 3, 4 de David et Saul (54, 700); Non esse desperandum 1 (51, 365); Hom. 10, 5—6 in Matth. (57, 190—91); Hom. 34, 3 in Jo. (59, 197); Hom. 9, 5; 10, 4; 31, 3 in Hebr. (63, 81, 131—33, 216). GALTIER argumentiert folgendermaßen: Es ist Tatsache, daß in der Umgebung (in welcher, ist nicht angegeben) des Chrysostomus die Ohrenbeichte in Geltung war. Nachdem sich nun kein Widerspruch gegen seine Lehre erhob, so folgt daraus, daß man seine Aussprüche im Sinne des Bekenntnisses vor dem Priester auslegen muß. — Über den methodischen Wert dieses Arguments läßt sich natürlich streiten. Von den Chrysostomus-Stellen, die Galtier als positive Zeugnisse für seine These anführt, beweist keine, was er beweisen will. Die negativen einfach samt und sonders als »exageration oratoire« zu erledigen, ist zu einfach, um überzeugend zu sein. — Außerdem will Galtier das Schweigen des »Priesters« Chrysostomus (der auch als Priester gar nicht zu der Frage schweigt) damit erklären, daß nur der *Bischof* Sündenbekenntnisse entgegengenommen habe. Aber der Bischof Chrysostomus hat nicht anders geredet als der Priester, und dann: wie soll man sich vorstellen, daß ein Flavian der einzige »Beichtvater« von hunderttausend Katholiken in Antiochien gewesen sei, und Chrysostomus selbst derjenige von noch weit mehr Seelen in Konstantinopel, und daß er dazu noch alle anderen bischöflichen Amtspflichten erfüllt und noch literarische Werke verfaßt habe, in denen sich keine Spur einer so enormen Beichtvatertätigkeit sollte erhalten haben! — Mit solchen Beweisführungen läuft man Gefahr, eine gute Sache zu kompromittieren.

In ähnlicher Weise hat sich Chrysostomus noch oft ausgesprochen, sowohl in Antiochien wie in Konstantinopel. Angesichts solcher Stellen wird man nicht gut sagen können, die Zuhörer hätten aus ihnen eine Aufforderung, sei es zum öffentlichen, sei es zum privaten Sündenbekenntnis vor dem Priester heraushören müssen. Wenn er letzteres wollte, so durfte er niemals vor seiner Gemeinde so reden, wie er geredet.

Sokrates, der Freund der Novatianer, macht Chrysostomus den Vorwurf, er habe in Sachen der Buße einem extremen *Laxismus* gehuldigt. Während eine Bischofssynode nur eine einmalige Buße gestattet habe, habe er als Bischof den Ausspruch getan: »Wenn du auch schon tausendmal Buße getan hast, komm trotzdem wieder!« Darüber sei er von seinen Freunden getadelt worden, und der Novatianerbischof Sisinnius habe sogar eine Abhandlung gegen ihn geschrieben. (54)

Wörtlich ist ein solcher Ausspruch bei Chrysostomus nicht nachweisbar. Dem Sinne nach entspricht er ganz seiner Lehre, da er stets betonte, Gott verzeihe dem Sünder, so oft er aufrichtig bereue.

Wenn man aber Chrysostomus nicht als Zeugen seiner Zeit für die pflichtmäßige und allgemein übliche Ohrenbeicht anführen kann, so ist er dafür ein um so hervorragenderer Zeuge für den Glauben an *die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und für den Opfercharakter des heiligen Altarsakramentes.* Die entsprechenden Beweisstellen hat A. Nägle (55) mit großem Fleiß zusammengestellt und P. Batiffol (56) hat sie kritisch ergänzt. — Seit neuerer Zeit pflegt man Chrysostomus sogar den sachlich wohlverdienten Ehrentitel eines »Doctor Eucharistiae« beizulegen. (57) Eine amtlich-kirchliche Bestätigung hat aber der Titel noch nicht gefunden.

Einen ganz auffallend rigoristischen Standpunkt nimmt Chrysostomus in der Frage des tatsächlichen Empfanges der *heiligen Taufe* ein. Er schickt da einfach jeden, auch den Katechumen, der ohne seine Schuld die Taufe nicht empfing, in die Hölle! »Wenn der Fall einträte, was nicht geschehen möge, daß jemand von plötzlichem Tode überrascht, ohne die Taufe von hinnen scheiden müßte, so könnte er tausend gute Werke vollbracht haben, es war-

(54) HE 6, 21 (67, 725 C).

(55) Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus. Freiburg 1900.

(56) L'Eucharistie. 7. Aufl. Paris 1920. S. 408—421. — Vgl. P. de Puniet O.S.B., La promesse de l'Eucharistie (Jo. VI) interprêtée par St. Jean Chrysostome = Revue Thomiste 15 (1907) 584—612; Harnack, Dogmengeschichte. 4. Aufl. 2, 462: Chrysostomus »hat sich selbst vor den verwegensten und schauderhaftesten Ausdrücken nicht gescheut«. — Über die Frage der Epiklese bei Chrysostomus siehe: Salaville, L'Epiclése l. c. 101—112. Vgl. Kp. 19, S. 157 f.

(57) Nägle, Die Eucharistielehre, Titelblatt.

tete seiner doch nichts anderes, als die Hölle und der giftspeiende Wurm, das unauslöschliche Feuer und unlösbare Ketten!« (58)

Hier hat sich Chrysostomus, in dem Bestreben, seinen Zuhörern die Notwendigkeit der Taufe einzuschärfen, zu einer Übertreibung hinreißen lassen, die mit der Lehre und Praxis der Kirche nicht übereinstimmt. — Im konkreten Einzelfall mochte auch damals die Unanwendbarkeit einer solchen Stellungnahme leichter in die Augen fallen. Als fast um die gleiche Zeit, in der Chrysostomus in Antiochien diesen Ausspruch tat, Kaiser Valentinian II. als Katechumen ermordet und in Mailand bestattet wurde, da fühlte der heilige Ambrosius doch zu deutlich, welch schlechter Trost es für die Hinterbliebenen wäre, zu sagen, der verstorbene Kaiser sei als Ungetaufter einfach in die Hölle gefahren. Und er fand, daß auch die Begierdetaufe ein Ersatz für die wirkliche Taufe sei, nachdem ja bei Gott der gute Wille für die unmögliche Tat gilt. (59) — Ob Chrysostomus in Mailand nicht ähnlich geredet hätte?

Eine mildernde Begründung seiner Stellungnahme gibt er in seiner Erklärung der Apostelgeschichte: »Denn wer gleichsam auf Gottes Barmherzigkeit hin sündigt und dann ohne Taufe stirbt, wird unerbittlich gestraft werden.« (60) Das galt jenen Katechumenen, die die Taufe womöglich bis aufs Sterbebett hinausschoben, um nicht den strengen Anforderungen des christlichen Lebens unterworfen zu sein, die sich selbst bei schwerer Krankheit noch sträubten, sich taufen zu lassen. »Wie bitter empfinde ich es, wenn ich sie (die Katechumenen) schon fast in den letzten Zügen liegen sehe, und sie wollen noch immer nicht getauft werden!« (61)

Besonders erwähnenswert ist noch die Tatsache, daß Chrysostomus bereits verlangt, man solle die *Ehen* vor dem Priester schließen. Doch geschah das augenscheinlich nicht in der Kirche, sondern in der Familie. »Zur Eheschließung soll man die Priester *herbeirufen* und durch Gebete und Segnungen die Eintracht des ehelichen Zusammenlebens sichern, damit (die Eheleute) ihr Leben in Freude zubringen, nachdem sie durch die Gnade (ῥοπῇ) zusammengebunden wurden.« (62)

In seiner *Eschatologie* lehrt Chrysostomus die *Ewigkeit der Höllenstrafen* so deutlich und unverblümt, daß hierin noch niemand seine Meinung bezwei-

(58) Hom. 25, 3 in Jo. (59, 152). — Vgl. Hom. 3, 4 in Philipp. (62, 203).
(59) De obitu Valentiniani 51 (PL 16, 1374).
(60) Hom. 1, 6 in Act. Ap. (60, 23).
(61) Ebd. 8 (60, 25); vgl. Hom. 2, 6 in 2. Cor. (61, 401) und Catech. 1, 1 ad Illumin. (49,224).
(62) Hom. 48, 6 in Gen. (54, 443); Hom. in 1. Cor. 7, 2, n. 2 (51, 211).

felt hat. (63) — Eine Apokatastasis und eine endliche Befreiung aus den Qualen der Hölle kennt er nicht. — Die Ewigkeit der Höllenstrafen scheint aber doch gerade im vierten Jahrhundert manche Gemüter beschäftigt zu haben. Man suchte daher nach Trostgründen und so finden wir merkwürdigerweise bei Chrysostomus die Ansicht vertreten, die Gebete für die Verstorbenen könnten auch einem *Verdammten Erleichterung* bringen in seinen Qualen. (64) Ja, eine allzu wörtliche Auffassung des Gleichnisses vom armen Lazarus und dem reichen Prasser verleitete ihn sogar zu der Annahme, durch die Höllenqualen könne man zwar noch *besser* werden, als man im Leben war, könne selbst Bußgesinnung, Wohlwollen und Erbarmen gegen den Nächsten hegen, aber nur so, daß man *keinen Nutzen* mehr davon habe! (65)
Einen ähnlichen Gedanken vertritt auch noch eine andere Quelle des vierten Jahrhunderts. Die apokryphe Paulus-Apokalypse erzählt, der göttliche Heiland habe den Verdammten in der Hölle den Sonntag als Tag der Ruhe und Befreiung von ihren Schmerzen gewährt, eine Meinung, der man dann auch im späteren Mittelalter noch öfters begegnet. (66)

Zusammenfassend läßt sich über Chrysostomus als Dogmatiker sagen, daß er jene Glaubensartikel, die zu seiner Zeit bereits entschieden und am Endpunkt ihrer Entwicklung angelangt waren, meist treu und richtig wiederspiegelt und zwar häufiger und klarer, als dies bei manchem seiner Zeitgenossen der Fall ist. Darum ist es auch ganz begreiflich, daß Chrysostomus dem lateinischen Abendlande schon kurz nach seinem Tode gerade als *dogmatischer* Glaubenszeuge vorgestellt wurde. Seitdem hat er auch bei Lateinern und Griechen stets seinen Ehrenplatz unter den Väterzeugnissen für kirchliche Glaubenslehren eingenommen. Schon der große Augustinus erklärt Chrysostomus als hervorragenden Glaubenszeugen, als einen Mann, der im katholischen Glauben »eruditus et erudiens« sei, nennt ihn einen großen Verteidiger des christlichen Glaubens und rechnet ihn unter die Zahl der hervorragendsten Gelehrten und Heiligen. (67) — Bei den Griechen stieg sein Ansehen als Glaubenszeuge fast bis zur Höhe einer absolut entscheiden-

(63) Selbst E. Michaud, St. Jean Chrysostome et l'Apocatastase l. c. 672 ff. stellt dies nicht in Abrede.
(64) Hom. 21, 3 in Act. Ap. (60, 169).
(65) Hom. Non esse ad gratiam concionandum 3 (50, 657). Diese Stelle ist Schiwietz, Die Eschatologie l. c. 271 ff. entgangen.
(66) S. Merkle, Sabbatruhe in der Hölle. Römische Quartalschrift 9 (1895) 489—505; Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) S. 145 f. — Auf diese Parallele machte mich H. Prof. J. Zellinger aufmerksam.
(67) Contra Julianum I, cp. VI, 22 (PL 44, 655).

den Autorität. Als auf dem siebenten allgemeinen Konzil von Nicäa im Jahre 787 der Sekretär des Konzils eine Stelle aus Chrysostomus über die Bilderverehrung vorgelesen hatte, rief der Bischof Petrus von Nikomedien dazwischen: »Wenn Johannes Chrysostomus so von den Bildern spricht, wer wird es noch wagen, dagegen zu reden?« (68)

Auf der anderen Seite muß man zugeben, daß Chrysostomus keine einzige Glaubenslehre in ihrer dogmatisch-spekulativen Weiterentwicklung gefördert hat. (69) Er gab sie nur in dem mehr oder weniger unfertigen Zustand wieder, in dem er sie vorfand. Kann man ihm daraus einen Vorwurf machen? Er hat damit wohl nur getan, was die besten Kanzelredner aller Zeiten getan.

NEUNUNDZWANZIGSTES KAPITEL
CHRYSOSTOMUS ALS MORALIST

Mehrere griechische Kirchenväter, wie Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, überflügeln Chrysostomus bei weitem durch ihr spekulatives Talent und ihre Bedeutung als Dogmatiker. In zweifacher Beziehung verdient Chrysostomus die Palme: als Prediger und als Moralpädagog.

Wohl kein anderer griechischer Kirchenschriftsteller hat all seine Werke so ausschließlich in den Dienst der Ascese und Moral gestellt, wie er. (1) Ob er eine Trostschrift verfaßt oder eine Festpredigt hält, ob er die Heilige Schrift erklärt oder Briefe schreibt, immer und überall gleitet er ständig ab in das Gebiet der Ascese und der Sittenlehre. Das »Ethikon«, die moralische

(68) Mansi 13, 8. — Vgl. BAUR, St. Jean Chrysostome 22.

(69) Damit ist auch einem Irrtum die Voraussetzung genommen, der hauptsächlich durch THIERRY und PUECH in die Chrysostomus-Literatur eingeführt wurde, daß nämlich Chrysostomus selbst in irgend einem wesentlichen Punkte der Glaubens- oder Sittenlehre eine geistige »Entwicklung« durchgemacht, mit anderen Worten seine Meinung geändert hätte. Wohl bei keinem Kirchenschriftsteller des Altertums trifft dies so wenig zu, wie bei ihm. Gerade in Betreff des Verhältnisses von Ehe und Jungfrauschaft, das zu dieser Behauptung Veranlassung war, gibt auch A. MOULARD, St. Jean Chrysostome, le defenseur du mariage (1923) S. 11, unumwunden zu, daß seine Anschauung sich niemals geändert hat. Auch NEANDER, Der heilige Joh. Chrys. (3. Aufl. 1848) 1, 80, N. 1 hebt das gleiche hervor. — Darum ist auch eine Darstellung seiner Glaubenslehre von der zeitlichen Aufeinanderfolge der Zitate nicht im gleichen Maße abhängig, wie bei anderen Lehrern.

(1) So läßt auch ISIDOR VON SEVILLA in den Versen auf seine Bibliothek 10, 5 f. Chrysostomus von sich selbst sagen:

»Composui mores, virtutum praemia dixi
et docui miseros crimina flere reos.«

(PL 83, 1107 ff.); aus WEYMAN, Beiträge zur Geschichte der christlich lateinischen Poesie. (München 1926) 172.

Nutzanwendung am Schluß jeder Predigt, gehört bei Chrysostomus geradezu zum Wesen der Sache. Während dogmatische Streitfragen ihm unsympathisch waren, während ihm wissenschaftliche Gesichtspunkte nebensächlich erschienen, betrachtete er es als seine heiligste Pflicht als Priester und Seelsorger, das ihm anvertraute Volk nicht etwa fromm zu unterhalten, nicht es in erster Linie zu belehren, sondern es sittlich zu bessern und zu heben. Er wollte, daß es nicht christlich heiße, sondern christlich sei und lebe; er wollte, daß die Wirklichkeit mit der Idee und dem Ideal übereinstimme, daß kein konventionelles Gesellschaftschristentum über den Mangel an persönlichem Ernst und Innerlichkeit hinwegtäusche. Er gab sich nicht zufrieden mit bloßem Namenschristentum; er wollte Tatchristen sehen.

Darum betonte er nichts so häufig und so eindringlich, als daß es nicht auf den Namen eines Christen ankomme, sondern auf die Tat, nicht auf den Glauben, das heißt auf den Glauben allein, sondern auf das christliche *Leben*, auf das gute *Werk*. »Wenn jemand auch den rechten Glauben hat, ... aber nicht zugleich rechtschaffen *lebt*, so nützt ihm sein Glaube nichts zum Heile.« (2) »*Der Glaube* (allein) *kann niemand in den Himmel bringen, sondern gereicht nur denen, die ein schlechtes Leben führen, zu um so größerer Verdammnis.*« (3) — »Was nützt also der Glaube dem, der kein reines *Leben* führt?« (4) »Nicht einmal Wundertaten vermögen seine Seele zu retten ohne gute und reine *Lebensführung*, ohne genaue Beobachtung der *Gebote*.« (5) Denn »der Glaube ohne Werke ist ein Phantom ohne Kraft.« (6) »Darum bitte ich euch, zeigen wir uns eifrig darauf bedacht, daß wir sowohl den rechten *Glauben* haben, als auch ein tadelloses *Leben* führen.« (7) Oder »glaubt ihr, das sei ein Beweis von Frömmigkeit, wenn ihr fleißig in die Kirche kommt? Das heißt gar nichts, wenn wir nicht die entsprechenden *Früchte* bringen. Wenn wir da nicht sammeln, wäre es besser, wir blieben zu Hause.« (8) Denn »*dem* Christen nützt der rechte Glaube nichts, der das sittliche *Leben* vernachlässigt.« (9) Nur wenn dieses in Ordnung ist, dürfen

(2) Hom. 31, 1 in Jo. (59, 176); vgl. Hom. 63, 3—4 in Jo. (59, 351—52).
(3) Hom. 84, 3 in Jo. (59, 458).
(4) Advers. Oppugnatores vitae mon. 1, 6 (47, 327).
(5) Hom. 2, 3 in Inscript. Actor. (51, 81).
(6) Hom. 8, 1 in 2. Tim. (61, 643); vgl. Hom. 2, 1 in Philem. (61, 709).
(7) Hom. 64, 4 in Matth. (58, 614). — Vgl. Hom. 24, 1 und 81, 5 in Matth. (57, 321 und 58, 736); Hom. 12, 5 contra Anom. (48, 811); Hom. 6, 2 in Col. (62, 340); Hom. 23, 5 und 44, 4 in Matth. (57, 314 und 469); Hom. 10, 3 und 49, 3 in Jo. (59, 76 und 278); Hom. 11, 2 in Philipp. (62, 266).
(8) Hom. 29, 3 in Act. Ap. (60, 218).
(9) Hom. 13, 4 in Gen. (54, 110).

wir auch hoffen, daß Gott auf unsere Gebete hört. »Höre du auf Gott in seinen *Geboten*, damit auch Gott auf dich höre in deinen *Gebeten!*« (10) — Sogar sündenvergebende Kraft wohnt den guten Werken inne. (11)

Diese Verbindung von Glauben und Leben, von Grundsatz und sittlicher Tat, von Überzeugung und Werk, ist für Chrysostomus so unerläßlich und innerlichst so verwandt, daß er den Mangel an praktischer, dem Glauben entsprechender Lebenstat und Lebenshaltung geradezu als eine Brücke zum Unglauben bezeichnet. »Auch jetzt noch,« sagt er, »sind alle, die an ein zukünftiges Gericht nicht glauben wollen, nur durch ein verdorbenes Leben und ein schlechtes Gewissen zu ihrem Unglauben gekommen ... Denn so, wie eine *schlechte Lehre* meist ein *schlechtes Leben* im Gefolge hat, so pflegt auch ein *schlechtes Leben* gewöhnlich eine *schlechte Lehre* hervorzubringen.« (12) Ja, »es ist absolut unmöglich, im *Glauben* nicht wankend zu werden, wenn man ein unreines *Leben* führt.« (13)

Für eine Rechtfertigung aus dem »Glauben allein« ist also Chrysostomus entschieden nicht zu haben. Es ist verständlich, daß LUTHER ihm darob unfreundlich gesinnt war. Vom Reformator wird berichtet, daß er einmal bei einem Tischgespräch sagte: »Chrysostomus gilt bei mir auch nichts, ist nur ein Wäscher!« (14) — COCHLÄUS dagegen war der Meinung: »Die Lehre S. Chrysostomi stößt dem Luther sein Lehr und Leben gar zu Boden.« (15)

Natürlich war Chrysostomus weit davon entfernt, der Befürworter einer bloß äußeren, eitlen Werkheiligkeit zu sein. Einer solchen stand niemand ferner als er. Die Innerlichkeit der reinen Gesinnung ist für ihn selbstverständlich Kern und Stern alles christlichen Lebens. Die innere Gesinnung ist die Seele, das äußere Werk ist der Leib. Aber beide gehören zusammen. Seele und Wesen aller Vollkommenheit aber ist die *Liebe*, und zwar die vollkommene Liebe zu Gott. Das spricht er so oft und so nachdrücklich aus, daß hierüber nicht der geringste Zweifel möglich ist. *Glaube und Liebe* gehören nach ihm zusammen; sie sind nur *eine* Münze mit *zwei* Seiten, sie sind verbunden und verknüpft zu einem »wunderbaren Zwiegespann«, (16) das uns zum Himmel führt. »Die Liebe ohne den Glauben nützt nichts, ja ohne den Glauben ist die Liebe wohl überhaupt nicht möglich.« (17) Denn »die Liebe

(10) Hom. 15, 5 ad pop. Ant. (49, 162).
(11) Hom. de decem mill. tal. debitore 6 (51, 25).
(12) In: Oportet haereses esse 6 (51, 252).
(13) In: Habentes eundem spiritum 2, 9 (51, 280); vgl. Hom. 47, 4 in Act. Ap. (60, 332).
(14) Tischreden LVII in: Luthers Werke. Erlanger Ausg. 62, 97 und 109.
(15) Bericht der Warheit auff die vnwaren Luegend S. Jo. Chrysostomi, fol. B. 5 r.
(16) Hom. 3, 1 in Eph. (62, 23).
(17) Hom. 24, 4 in Eph. (62, 174).

ist die höchste aller Tugenden, deren Wurzel, Quelle und Mutter, und wo sie nicht ist, nützen alle anderen Tugenden nichts. — Was könnte der Liebe gleichkommen, die ja Wesensinhalt der Propheten und Zweck des gesamten Gesetzes war, ohne die kein Glaube und kein Schauen, keine Kenntnis der Mysterien, nicht einmal das Martyrium, überhaupt gar nichts uns retten kann.« (18) Nur die Liebe ist die »Schöpferin jeglicher Tugend.« (19)

Freilich die Liebe, den guten Willen, können wir uns nicht selber geben; dazu gehört noch die *Gnadenhilfe Gottes.* »Wenn wir sicher gerettet werden wollen, so brauchen wir beides: das, was von uns abhängt und das, was von Gott abhängt.« (20) »In seiner Liebe (= Gnade) hat Gott uns vorherbestimmt. Nicht durch unsere Mühen und guten Werke wird das erreicht, sondern durch die *Gnade,* und zwar nicht durch die Gnade allein, sondern auch durch unsere Tugendanstrengung. Denn wenn die Gnade allein es machte, müßten alle Menschen gerettet werden; wenn aber unsere Anstrengung allein genügte, wäre seine Menschwerdung überflüssig. *In Wirklichkeit* (werden wir gerettet) *weder durch die Gnade allein, noch durch unsere Werke* (allein), *sondern durch beides.*« (21)

Es besteht daher gar kein Grund, uns auf unsere guten Werke etwas einzubilden. »Je mehr wir Gutes getan haben, um so weniger sollen wir von uns selber reden. — Bekenne also, daß du durch die Gnade gerettet wirst, damit Gott sich als deinen Schuldner bekenne und zwar nicht bloß für deine guten Werke, sondern auch für deinen guten Willen. Denn wenn wir gute Werke verrichten, so haben wir ihn nur für unsere guten Werke zum Schuldner; wenn wir aber nicht uns die guten Werke zuschreiben, so werden wir auch für diese demütige Gesinnung belohnt, mehr noch als für die guten Werke selbst.« (22) Dagegen »entleert nichts so sehr die guten Werke und bläst sie aus, als wenn wir auf unsere guten Werke uns etwas einbilden.« (23)

Das war also der Weg zum Himmel, den Chrysostomus seinem Volke wies. Es war der Weg Christi und des Evangeliums.

Neben dem allgemeinen *Weg der Gebote* kennt Chrysostomus noch einen besonderen *Weg des Rates,* der der freien Wahl des einzelnen anheimgestellt

(18) Hom. 1, 1—2 de Incomprehensibili (48, 701—2). — Vgl. Baur, Das *Ideal* der christl. Vollkommenheit = Theologie und Glaube 6 (1914) 570—72.
(19) Hom. 33, 6 in 1. Cor. (61, 286).
(20) Hom 32, 2 in Rom. (60, 677).
(21) Hom. 1, 2 in Eph. (62, 12).
(22) Hom. 3, 5 in Matth. (57, 37—38).
(23) Hom. 12, 1 in Philipp. (61, 269); vgl. Hom. 19, 7 in Matth. (57, 283).

ist: den Weg der »*Jungfräulichkeit*«, des freiwillig ehelosen Lebens um Gottes willen. (24)

Daß dieser Weg der Jungfräulichkeit nicht etwa ein notwendiger und vorgeschriebener Weg sei, sondern der freien Wahl des einzelnen überlassen, das betont Chrysostomus wiederholt mit aller Entschiedenheit, zumal da Häretiker das Gegenteil behaupteten. »Du hörst das Wort „Jungfrauschaft", ein Begriff, der viele Mühe und Anstrengung in sich faßt. Indes ängstige dich nicht. Es handelt sich ja *nicht* um eine *Vorschrift, noch* legt (Paulus) den Zwang eines *Gebotes* auf; er stellt nur denen, die sie *freiwillig und aus eigenem Antrieb* wählen, den Lohn in Aussicht. — Die anderen dagegen, die sie zurückweisen und nicht haben wollen, die belegt er weder mit Strafe, noch zwingt er sie, sie wider Willen zu beobachten.« (25) — »Als Christus vom Himmel herabstieg, um die Menschen zu Engeln zu machen, und die Lebensweise des Himmels auf die Erde zu verpflanzen, hat er es auch da nicht gewagt, sie (die Jungfräulichkeit) vorzuschreiben und sie zum Gegenstand eines Gesetzes zu machen. Daß man gegebenenfalls sein Leben opfern müsse, das hat er befohlen, und was gäbe es Schwereres als das? Ebenso, daß man beständig gekreuzigt werde und daß man selbst seinen Feinden Gutes tue; daß man aber jungfräulich leben müsse, das hat er *nicht befohlen.* Das überließ er der freien Wahl seiner Zuhörer, indem er sagte: Wer es fassen kann, der fasse es.« (26)

Damit hat Chrysostomus auch schon der *Ehe* ihren richtigen Platz angewiesen. Wenn die Jungfräulichkeit keine Pflicht ist, muß die Ehe erlaubt, also etwas an sich Gutes sein. Das ist in der Tat seine Lehre. Im Gegensatz zu den Marcioniten und Enkratiten schreibt er: »Wer die Ehe verwirft, zerstört damit auch die echte Jungfrauschaft!« (27) Er sagt sogar, es gebe keine größere und süßere Lust auf Erden, als Frau und Kinder zu besitzen (28) und keinen größeren Trost im Sterben, als »Kinder zu hinterlassen«. (29) Es ist also ganz und gar ungerechtfertigt, wenn A. Puech behauptet, Chrysostomus nähere sich einmal unbewußt in seiner Auffassung der Ehe den Manichäern und Marcioniten und wenn er auch die Ehe nicht verwerfe, so

(24) Vgl. oben: Chrysostomus als Mönch S. 88 ff.
(25) De virginitate 41 (48, 564—65).
(26) Epistola 2, 7 ad Olympiadem (52, 563).
(27) De virginitate 10 (48, 540). — Vgl. Baur, Der *Weg* der christl. Vollkommenheit = Theologie und Glaube 20 (1928) 30; Moulard, St. Jean Chrys. 87 ff.
(28) Hom. 37, 7 in Matth. (57, 428).
(29) Hom. 48, 3 in Matth. (58, 490).

verachte er sie doch! (30) In seiner Abhandlung über die Jungfrauschaft will Chrysostomus lediglich die Jungfräulichkeit empfehlen und stellt daher diese in möglichst helles Licht, während er gleichzeitig die Schattenseiten des Ehelebens recht stark hervorhebt. Von einer Verachtung der Ehe als solcher aber ist keine Spur vorhanden. Gleichwohl wird er in einem Punkt der Ehe nicht gerecht. Er sieht nämlich ihren einzigen Daseinszweck seit dem Sündenfall nicht etwa in der Kindererzeugung, sondern lediglich darin, daß sie den Menschen vor Ausschweifung zu bewahren vermag. Vor dem Sündenfall, meint er, wäre die Ehe überhaupt nicht notwendig gewesen, da ja Gott alle Menschen unmittelbar hätte erschaffen können. Das Erwachen der Leidenschaft sei erst eine Folge der Sünde gewesen. (31)
Vielleicht lag für Chrysostomus die Schwierigkeit darin, daß er nicht sehen konnte, wie man an der allgemeinen Verpflichtung zur Ehe vorbeikäme, wenn man den Befehl: »Wachset und vermehret euch« als noch zu Recht bestehend ansähe.

Wir haben früher schon gesehen, daß Chrysostomus kaum eine Frage so häufig berührt, wie das soziale Thema: *Arm und Reich.* (32) — Chrysostomus selbst stammte aus wohlhabender Familie. Um so mehr gereicht es ihm zur Ehre, daß seine Liebe und sein Mitgefühl stets auf seiten der Armen und Notleidenden zu finden sind. Wohl selten hat jemand von der Kanzel aus den Reichen so eindringlich ins Gewissen geredet wie er. Nur ein Beispiel aus unzählig vielen möge dies veranschaulichen und zugleich eine Vorstellung geben von dem Armenelend einer orientalischen Großstadt des vierten Jahrhunderts.
In Antiochien gab es christliche Familien, die außerordentlich reich begütert waren, die Pferde, Diener und Sklaven besaßen, großen Grundbesitz und herrliche Paläste; die in Betten aus Elfenbein, aus Silber und Gold schliefen, (33) die Stühle, Vasen und Geschirre aus echtem Silber hatten. (34) Ihre Frauen kräuselten sich die Haare, schmückten sich mit goldenen Ringen und Perlen und kleideten sich in Seide und kostbare Gewänder. Sogar Männer sah man, die sich nicht genug tun konnten mit goldenen Ringen und

(30) St. Jean Chrysostome. 3. ed. Paris 1900. S. 20—21; ders., Un Reformateur de la société chrétienne 94 ff.

(31) Vgl. A. MOULARD, St. Jean Chrysostome 65 ff. — Wieso aber das logisch zum Manichäismus führen soll, wie Moulard S. 69 behauptet, ist nicht einzusehen.

(32) S. 178 f.

(33) Hom. 1, 7 de Lazaro (48, 972); Hom. 6 de fato et providentia (50, 773); Hom. 1, 4 in Salutate Priscillam (51, 193); In Ps. 48, 2 (55, 515).

(34) Hom. 7, 5 in Col. (62, 349 f.); sogar silberne Nachtgeschirre besaßen einige!

großen Edelsteinen. (35) Da hielt man in solchen Familien bisweilen große Gelage und Gastmähler, bei denen allerhand Verschwendung und Üppigkeit herrschte, wo nicht nur Fleisch, Hühner und Fasanen, teure Fische und kostbare Bäckereien verzehrt und ungemischter »Wein von Thasos« getrunken wurde, sondern auch Flötenbläser, Tänzerinnen und Possenreißer auftraten zur Belustigung der Gäste. (36)

Gleichzeitig aber lagen »Arme in der größten Kälte, mitten in der Nacht unter den Säulengängen der öffentlichen Bäder und Tempel auf Stroh, mit einer Binsenmatte zugedeckt, zitternd vor Kälte und starr, vom Hunger gequält!« (37) Und manch abgehärmte Gestalt »sah am Abend die hellerleuchteten Speisesäle der reichen Häuser und rief flehend an den Häusern hinauf um eine Gabe« und niemand hörte sie. Und die Bettler und Bettlerinnen stellten sich in Scharen vor den Kirchtüren auf, wo man sie »schwören, beschwören, die Hände ringen und genötigt sah, auch allerlei weniger bescheidene Dinge zu tun.« (38)

Beim Gedanken und Anblick solcher Gegensätze konnte Chrysostomus wirklich warm werden. Da wußte er dann die Not und das Elend der Armen in Farben zu schildern, die teilweise mehr als lebhaft waren.

»Eine Torheit ist es und ein offenkundiger Wahnsinn, die Schränke mit Kleidern anzufüllen, den Menschen aber, der nach Gottes Ebenbild und unserem Gleichnis geschaffen ist, nackt und vor Kälte zitternd stehen zu lassen, obwohl er sich kaum mehr aufrecht halten kann. Ja, sagst du, er schwindelt und tut nur so, als ob er zittere und schwach sei. — Wie? Fürchtest du nicht, es könnte, durch dieses Wort entzündet, ein Blitz vom Himmel herabfahren? Ja, verzeiht mir, ich platze fast vor Unmut. Sieh nur! Du bist dick und fett, hältst Trinkgelage bis in die späte Nacht hinein und schläfst auf warmem, weichlichem Lager. Und du denkst nicht daran, daß du könntest Rechenschaft geben müssen dafür, daß du mit den Gaben Gottes solchen Mißbrauch treibst? Der Wein ist ja nicht dazu da, daß wir uns betrinken; die Nahrung ist nicht deswegen gegeben, daß wir uns überessen, noch auch die Speise dafür, daß wir einen großen Bauch bekommen! Den Armen dagegen und den Elenden, der kaum besser daran ist als ein Toter, den frägst du erst ganz genau aus, ohne den furchtbaren und schrecklichen Richterstuhl Christi zu fürchten.

(35) Hom. 21, 6 in Gen. (54, 184).
(36) Hom. 48, 5—6 in Matth. (58, 492 ff.); vgl. Hom. 70, 4 in Matth. (58, 659 f.).
(37) Hom. 1, 8 de Lazaro (48, 973); Hom. 3, 5 de diabolo tentatore (49, 270—71).
(38) Sermo 5, 3—4 in Gen. (54, 602—3); Hom. 3, 5 de diabolo tentatore (49, 270—71); Hom. 1, 8 de Lazaro (48, 973); Hom. 48, 5—6 in Matth. (58, 492 ff.).

Wenn der Bettler lügt, so lügt er aus Not, weil deine Hartherzigkeit und erbarmungslose Unmenschlichkeit ihn zu solchen Schwindeleien zwingt. Denn wer wäre sonst so elend und erbärmlich, daß er ohne jede Not, wegen eines einzigen Brotes, sich so beschimpfen, schlagen und mißhandeln ließe? Würden wir unser Almosen gerne und bereitwillig geben, so brauchte der andere sich wohl nie solches gefallen zu lassen. Und was rede ich von Blöße und Kälte? Ich will euch noch schrecklichere Fälle anführen. Es ist vorgekommen, daß Leute aus Not ihre Kinder im frühesten Alter blendeten, um so unsere Gefühllosigkeit zu überwinden! Weil weder ihre Jugend noch ihr Elend die Hartherzigen erweichen konnte, solange sie, wenn auch nackt aber doch sehend herumgingen, so fügten sie zu so viel Unglück ein noch größeres hinzu, um ihren Hunger zu stillen. Sie dachten eben, es sei leichter zu ertragen, blind zu sein, als mit ewigem Hunger zu kämpfen und den elendesten Tod zu sterben. — Es gibt auch noch andere Arme, ... wenn die mit ihren Bitten nichts ausrichten, fangen sie an, Kunststücke zu machen, mit denen sie die besten Gaukler und Zauberer übertreffen. Die einen essen das Leder von alten Schuhen, andere schlagen sich spitze Nägel in den Kopf und wieder andere setzen sich mit bloßem Unterleib ins zugefrorene Wasser oder machen noch andere törichtere Dinge, um ein Schaustück zum Besten zu geben, das Tadel verdient. Und du stehst lachend und gaffend dabei und unterhältst dich an fremder Not, während die gemeinsame Menschennatur entehrt wird. — Und damit er seine Kunststücke noch lieber zum Besten gebe, schenkst du ihm reichlich Geld. Den aber, der betet und Gott anruft, der dich demütig und bescheiden bittet, den würdigst du weder einer Antwort noch eines Blickes sondern gibst ihm höchstens noch Scheltworte und sagst: Wozu hat so ein Mensch nötig, zu leben, zu atmen und die Sonne zu sehen? — Und während Gott zu dir sagt: Gib du Almosen, dann gebe ich dir das Himmelreich, so hörst du nicht; wenn aber der Teufel dir einen Kopf zeigt, in dem Nägel drinn stecken, da wirst du schnell freigebig! Und da frägst du noch, warum es eine Hölle gibt? Frage lieber, warum es nur *eine* gibt?! —

»Und so etwas erlebt man in Antiochien, wo die Gläubigen zuerst den Namen „Christen" erhielten, wo sie alle an Sanftmut übertrafen, wo ehedem das Almosengeben in Blüte stand! Ja, für euere Wagenlenker (im Zirkus) wäret ihr wohl bereit, euere Kinder zu opfern, und für euere Schauspieler gäbet ihr euere Seelen her; für den hungernden Christus aber ist euch das kleinste Geldstück zu groß. Und wenn ihr schon einmal einen Pfennig opfert, dann tut ihr, als hättet ihr euer ganzes Vermögen weggeschenkt. Wahrlich, ich schäme mich, wenn ich oft Reiche sehe, die auf goldgeschirrten Pferden

daherreiten und goldgekleidete Diener hinter sich hergehen lassen; die silberne Betten haben und anderen Luxus in Menge. Wenn sie aber einem Armen etwas geben sollten, dann sind sie plötzlich die Ärmsten unter den Armen! — Da möchte ich doch wissen, was ihr einst sagen werdet, wenn Christus zu euch spricht: „Ihr sahet mich hungern und gabt mir nichts zu essen; ihr sahet mich nackt und habt mich nicht gekleidet?"« (39)

An einem Sonntag in der Winterzeit ging Chrysostomus über das Forum (Hauptplatz) von Antiochien, um sich in die Kirche zu begeben, wo er predigen mußte. Da sah er unterwegs eine Anzahl von Armen, Krüppeln und Kranken am Wege liegen, die einen ohne Hände, andere ohne Augen, wieder andere mit Geschwüren bedeckt, ein Bild des Elends. Da vergaß er sein Predigtthema und als er den Ambo bestiegen, hielt er eine glänzende, mindestens einstündige Predigt über das Almosengeben und die christliche Barmherzigkeit. »Als Gesandter komme ich heute zu euch,« begann er seine Rede, »und zwar bin ich abgesandt von den Armen unserer Stadt, nicht auf Grund von Beschlüssen und Reden, sondern durch den bloßen Anblick ihres bitteren Elends. Denn von der Barmherzigkeit zu reden, ist jederzeit notwendig, am meisten aber jetzt, wo so große Kälte herrscht, wo man keine Arbeit finden und nicht im Freien übernachten kann. Ein rechtschaffener Armer ist ja mehr wert, als ein verkommener Reicher. — Da fragen manche den Armen zuerst ganz genau aus, bevor sie ihm etwas geben: woher er sei, wovon er lebe, was er treibe, welches Handwerk er gelernt, tadeln ihn, weil er doch so stark sei und verlangen tausendfache Rechenschaft über seine Gesundheit. Daher kommt es, daß so viele sich verkrüppelt stellen, um unsere Hartherzigkeit zu erweichen. Und dann reden sich wieder andere aus und sagen: »Das sind nur Ausreißer, Fremdlinge und Galgengesindel, Leute, die zu Hause davongelaufen und in unsere Stadt zusammenströmen!« Aber das ist ja eine Ehre für uns, daß alle Armen Heil und Hilfe gerade von uns erwarten! Das war der Ruhm unserer Stadt schon zur Apostelzeit und soll es auch bleiben. Darum sei gütig und menschlich mit deinen Mitmenschen. Ob du Würdigen oder Unwürdigen gibst, der Lohn bleibt dir gleich.« (40)

Aus Chrysostomus ersehen wir auch, daß die *Kirche* von Antiochien das einzige Institut war, das eine regelrechte *Armenpflege* besaß. Wenn man daher von den Reichen eine Unterstützung für Arme erbat, redeten sich diese oft auf die Kirche hinaus und sagten: »Er soll sich an den Armenfonds der Kirche wenden.« — »Was sagst du da?« erwidert Chrysostomus. Wenn die Kirche Almosen gibt, ist das dein Verdienst? Bring doch keine solchen

(39) Hom. 21, 5 in 1. Cor. (61, 176—79).
(40) Sermo de eleemosyna (51, 261—272).

Ausreden daher! Wenn du dich auf das große Kirchenvermögen berufst, so schau auch auf die Herden derer, die in den kirchlichen *Armenregistern* (41) stehen, denk an die Menge der *Kranken*, an die unzähligen Anlässe zum Geben und Helfen. Erkundige dich nur einmal, forsche nach, wir sind bereit, euch Aufklärung und Rechenschaft zu geben. Jetzt ist es so, daß ihr euch Schätze sammelt auf Erden und alles in euere Schatzkammern verschließt. Die Kirche dagegen ist genötigt, für ihre *Witwen* zu sorgen, für die Chöre der gottgeweihten *Jungfrauen*, (42) für die ankommenden *Fremdlinge*, für notleidende *Wanderer*, für unglückliche *Gefangene*, für bedürftige *Kranke* und *Bresthafte*, und für andere derartige Zwecke. Oder sollte die Kirche alle diese Leute von sich weisen? — Führen wir also keine unbedachten Reden! — Selbst wenn es schlechte Priester gäbe, die das Armengut stehlen und für sich verwenden, so wäre das noch immer keine Entschuldigung für dich. Denn Gott wird dich nicht richten nach dem, was dein Lehrer tut, sondern nach dem, wie du auf seine Worte hörst. So wenig wie Judas eine Entschuldigung für Diebe und Habsüchtige ist, so wenig wird ein schlechter Priester eine Entschuldigung sein für deinen Geiz. Jedermann muß Gott für sich selbst Rechenschaft geben.« (43)
Die mitfühlende Sorge für Arme und Unglückliche kam Chrysostomus aus dem Herzen. Bald war er in der Lage, seine Worte selbst in die Tat umzusetzen, da er als Erzbischof von Konstantinopel über die Einkünfte der dortigen Kirche verfügte. Eine Reihe von großzügigen sozialen Einrichtungen für Kranke und Arme zeugte noch lange nach seinem Hingang für das warmfühlende Herz des großen Predigers und Bischofs.

Einen sehr dunklen Punkt im sozialen Leben des vierten Jahrhunderts bildete das immer noch zu Recht bestehende *Sklaventum*. Das war allerdings noch ein trauriges Erbe aus dem Heidentum, durch hundert Fäden mit dem wirtschaftlichen Leben der Zeit verwoben, durch immer häufiger werdende Freilassungen langsam eingeschränkt, durch die Predigt der christlichen Nächstenliebe vielfach gemildert, aber doch durch die bestehenden Staatsgesetze rechtlich gestützt und getragen. Im Einzelfalle konnte auch damals noch ein Sklave, selbst wenn er einem christlichen Herrn gehörte, ein für unsere modernen Begriffe unerträglich hartes und menschenunwürdiges Los ertragen müssen. Bezeugt doch Chrysostomus selbst, die Sklaven seien, wie

(41) Vgl. De sacerdotio 3, 16 (48, 654 ff.).
(42) Die Zahl der unterstützten Jungfrauen und Witwen betrug gegen 3000! Vgl. Hom. 66, 3 in Matth. (58, 630).
(43) Hom. 21, 6—7 in 1. Cor. (61, 179—180).

das Kind gegenüber dem Vater, »durch natürliche und menschliche Gesetze genötigt, alles zu ertragen.« (44) Da gab es immer noch Sklavenmärkte, auf denen Menschen wie Tiere öffentlich ausgestellt, wie irgend eine Ware gekauft und verkauft wurden. (45) Noch im Jahre 391 mußte Kaiser Theodosius verbieten, daß Eltern ihre eigenen Kinder als Sklaven verkauften und wäre es auch aus Not. (46)

Reiche Familien setzten ihren Stolz darein, einen ganzen Troß von Sklaven und Sklavinnen zu besitzen. »Man ging nicht über die Straße, auf den Markt oder in die Kirche, ohne von einem halben oder ganzen Dutzend Sklaven begleitet zu sein. Für die kleinsten täglichen Dienstleistungen im Haus: Türen öffnen, Besuche ankündigen, Blumen darbieten, Parfüms aufstellen, Speisen auftragen und anderes gab es jeweils eigene Sklaven.« (47) Die heilige Melania, allerdings eine der reichsten Adeligen ihrer Zeit, war im Stande, an einem Tag achttausend Sklaven und Sklavinnen die Freiheit zu schenken. (48) Es konnte aber jeder, der nicht selber Sklave war, Sklaven halten, ob er nun Adeliger, Beamter, Handwerker oder Bauer war. Ließ sich ein Sklavenbesitzer in der Behandlung seiner Sklaven von christlichen Grundsätzen leiten, so konnte deren Los ganz erträglich sein und mochte sich von der Lage eines Dienstboten oder Arbeiters unserer Tage nicht wesentlich unterscheiden. Daneben gaben aber die alten Gesetze dem Besitzer auch wieder eine Macht in die Hand, die den Sklaven völlig der Willkür seines Herrn auslieferte, mochte dieser auch ein Narr oder ein Scheusal sein. Da kümmerte sich kein Gesetz darum, wie der Sklave oder die Sklavin ernährt werde, ob sie eine gute oder schlechte Lagerstätte und genügende Kleidung hätten, ob sie mißhandelt würden oder nicht. Man weiß von Sklavenbesitzern, die bei jeder Kleinigkeit dreißig und fünfzig Geißelhiebe verabreichten, ihre Sklaven in Ketten legten, sogar folterten und oft auch unter stillschweigender Duldung der bürgerlichen Gesetze zu unfreiwilliger oder gar gewinnbringender Unzucht zwangen. (49)

Derartige Nichtswürdigkeiten und Mißhandlungen fanden natürlich die uneingeschränkte Verurteilung der Kirche. Wie überall, so schärfte Chrysostomus auch hier seinen Zuhörern die Pflicht ein, ihre Diener und Sklaven menschlich und christlich zu behandeln. (50)

(44) Hom. 8, 6 adv. Jud. (48, 937).
(45) Hom. 2, 5 ad Illuminandos (49, 239); Hom. 7, 6 de poenitentia (49, 332).
(46) Cod. Theodosianus III, 3, 1 (ed. Mommsen 131).
(47) ALLARD, Julien 1, 237.
(48) PALLADIUS, Hist. Laus. Kp. 61 (ed. Butler 2, 156).
(49) ALLARD, Julien 1, 238.
(50) Hom. 22, 2 in Eph. (62, 157).

Einen kulturgeschichtlich höchst interessanten Dialog zwischen ihm und christlichen Sklavenbesitzerinnen hat er seiner Erklärung zum Epheserbrief einverleibt. Es kam nämlich in Antiochien vor, daß christliche Frauen wegen irgend eines Fehlers oder einer Ungeschicklichkeit ihrer Sklavin derart in Zorn gerieten, daß sie dieselbe auspeitschen ließen und das zornige Kreischen der einen und die Schmerzensschreie der anderen bis auf die Straße zu hören waren. Da blieben denn die Vorübergehenden stehen und sagten: »Die mißhandelt wieder einmal ihre Sklavin!«

»Aber, wendet man ein, soll man eine Sklavin nicht mehr züchtigen dürfen?« »Das schon,« erwidert der Prediger, »aber nicht in einem fort und nicht maßlos, auch nicht, wenn sie bloß in ihrem Dienst einen Fehler macht, sondern nur dann, *wenn sie zum Schaden ihrer eigenen Seele eine Sünde begeht.* Dagegen ist es die größte Schande, wenn man Sklavinnen nackt an den Bettfuß bindet und derart gegen sie wütet, daß man die Striemen noch am anderen Tage sehen kann, und wenn man ihnen dazu noch die gröbsten Schimpfnamen gibt. Darf so etwas in einem christlichen Hause vorkommen?«

»Du sagst, die Sklaven seien eine gemeine, freche, unverschämte und elende Bande! Aber man kann sie doch auch mit Worten und bloßen Drohungen in Zucht halten. — Und wenn man nicht streng mit ihnen sei, könne man sie überhaupt nicht mehr haben. Aber suche sie doch nicht bloß mit Geißel und Angst, sondern auch mit Güte und Liebe besser zu machen! Bedenke doch, wenn die Sklavin Christin ist, ist sie deine Mitschwester. — Aber sie trinkt gern! Dann sorge, daß sie keinen Wein bekommt. — Sie treibt Unzucht! Dann laß sie heiraten! — Aber sie stiehlt! Dann gib besser acht auf deine Sachen! — Und sie ist schmähsüchtig und geschwätzig. Aber wie viele freigeborene Frauen sind nicht ebenso! Gegen ihre Sklavinnen aber geraten sie in so unvernünftigen Zorn, daß sie ihnen das Tuch vom Kopfe reißen und sie an den Haaren herumzerren!

Übe also Geduld gegen deine Sklavin, dann wirst du auch geduldiger sein gegen deinen Mann!« (51)

»Wozu brauchst du überhaupt ganze Schwärme von Sklaven? Gib sie doch lieber frei! — Auf alle Fälle aber wisse, daß es unmenschlich ist, einen Sklaven zu schlagen oder an Ketten zu legen.« (52) — »Überhaupt ist die Sklaverei nur eine Folge der Sünde. Nur die Habsucht, der Neid und die Unersättlichkeit haben sie geboren.« (53)

(51) Hom. 15, 3—4 in Eph. (62, 109—110).
(52) Hom. 40, 5 in 1. Cor. (61, 353—54); Hom. 13, 5 in Matth. (57, 215).
(53) Hom. 22, 2 in Eph. (61, 157).

Wie man sieht, hatte das Christentum in den zwei Generationen seiner nicht einmal ununterbrochenen Herrschaft die altheidnische Sklaverei nicht einfachhin abschaffen können. Das wäre für die damaligen Wirtschaftsverhältnisse eine allzu plötzliche und radikale Maßnahme gewesen, die nicht einmal für die Sklaven selber in allen Fällen einen Vorteil bedeutet hätte. Das einzig mögliche und zugleich das wichtigere war, daß das Christentum dem alten »Sklavenrecht« wenigstens seine schlimmsten Giftzähne ausbrach. Das hat es getan, denn es hatte den Mut, dem Sklavenbesitzer zu sagen: Dein christlicher Sklave ist Bruder und Schwester zu dir und auch der heidnische Sklave ist ein Mensch wie du und verdient darum eine menschliche Behandlung! Damit hat es den Sklaven langsam auf einen Stand gebracht, der dem eines freien Arbeiters oder Dienstboten von heute nicht mehr so unähnlich war.

Wegen seiner häufigen Strafpredigten gegen habsüchtige Reiche hat man Chrysostomus sogar als »*Sozialisten*«, ja als »*Kommunisten*« ausgegeben, (54) freilich mit ungefähr dem gleichen Recht oder Unrecht, mit dem man Christus selbst dafür ausgab.

Das *Recht auf Privateigentum* hat Chrysostomus niemals verneint. Das Zinsnehmen dagegen verwirft er da, wo die Liebe allein helfen sollte. (55) Auch im Reichtum sieht er an und für sich durchaus kein Unrecht, sondern lediglich im ungerechten, unguten Gebrauch desselben. Die modernen Theorien der Anhänger des Zwangskommunismus finden bei Chrysostomus nicht die geringste Stütze, nicht einmal in rein wirtschaftlicher Hinsicht, geschweige denn in politischer und religiöser Beziehung. Seine geistigen Vorfahren muß der Kommunismus von heute eher bei Gracchus, Spartakus und Katilina suchen, als bei den christlichen Kirchenvätern.

Man hat ferner Chrysostomus den Vorwurf gemacht, er verteidige den Grundsatz: Der Zweck heilige das Mittel. Insbesondere habe er die »*Lüge*« als »Kriegslist« für erlaubt erklärt, wenn auch unter der Voraussetzung, daß sie in guter Absicht geschehe. (56)

(54) So der reformierte Pfarrer Paul Pflüger (Zürich) in den: Schweizer Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik 8 (1900) 765—69. Der Aufsatz ist ohne wissenschaftlichen Wert. — Aber auch J. B. Bury, History of later Roman Empire. London 1923. Bd. 1, 142 schreibt, Chrysostomus habe das Christentum im sozialistischen Sinn ausgelegt! Ebenso R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl. (München 1925) 2, 476 f., 484 ff. und 488.

(55) Vgl. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur 115—116.

(56) A. Neander, Der heilige Joh. Chrysostomus 3. Aufl. 1, 41. — Vgl. A. Nägle, Einleitung zu seiner Übersetzung von De Sacerdotio 115, N. 7; und S. Colombo, Sull'origine del concetto di ἀπάτη = Didascaleion 1 (1912) 437—454.

Einen Beweis dafür erblickt man in der Verteidigung seines Verhaltens gegenüber Basilius, dem er versprochen habe, sich ebenfalls zur »Bischofsweihe« einzufinden, aber nur in der Absicht, ihn zu täuschen; ferner in der Art, wie er wirkliche Lügen, von denen im Alten Testament die Rede ist, beinahe in Tugenden umzudeuten verstehe.

In der Tat nimmt hier Chrysostomus eine Stellung ein, die man nicht als offenkundig falsch, aber doch wenigstens als schief bezeichnen muß. In der Angelegenheit des Basilius kann man wohl mit Recht sagen, daß Chrysostomus keine eigentliche Lüge, sondern nur eine irreführende Zweideutigkeit (eine restrictio mentalis) gemeint und als erlaubte »Kriegslist« hingestellt hat. (57)

Dagegen muß doch auf den ersten Blick befremden, was Chrysostomus zu der Art und Weise bemerkt, wie einst Jakob den Segen seines Vaters Isaak erschlich. »Weil Gott es war,« sagt er, »der bei der Sache mitwirkte, so ging alles nach Wunsch. Da könnte nun allerdings jemand sagen: Wie? Zu einer solchen Lüge hat Gott mitgewirkt? Indes, Geliebter, untersuche nicht bloß das, was geschehen, sondern erwäge auch den Grund, warum es geschehen. Jakob hat ja dies nicht aus materieller (weltlicher) Habsucht getan, sondern um den Segen seines Vaters zu erlangen. Wenn du nur immer auf die Tatsache siehst, und nicht überall auch auf den *Zweck* achtest, so mußt du auch den Patriarchen (Abraham) einen Kindsmörder und den Phinees einen Menschenmörder nennen. — Wenn der Mord und die Tötung des eigenen Kindes Gott wohlgefällig war, weil es nach Gottes Willen geschah, so dürfen wir auch hier nicht bloß darauf sehen, daß die Worte Jakobs eine Lüge waren, sondern darauf, daß Gott damit seine Vorhersage erfüllen wollte.« (58)

Noch mehr tritt dieser Standpunkt des Chrysostomus hervor in seiner siebenten Bußpredigt: »Rahab,« sagt er, »sprach zuerst die Wahrheit und bekannte. „Ja, die Kundschafter sind zu mir gekommen." Dann aber fügt sie eine Lüge hinzu und sagt: „Aber auf diesem und diesem Wege sind sie wieder abgezogen; verfolgt sie und ihr werdet sie fangen." Diese »Kriegslist« der Rahab bringt Chrysostomus in förmliches Entzücken: »O schöne Lüge,« ruft er aus,

(57) Der allerdings höchst antikatholische SCHRÖKH, Christliche Kirchengeschichte 9, 381 warf Chrysostomus vor, er bemühe sich »Lug und Trug überhaupt, unter Umständen und zu gutem Zweck unternommen, als zuträglich und preiswürdig zu empfehlen«. — Ähnlich NEANDER, Chrysostomus 1, 41. — HASSELBACH in seiner Ausgabe von De Sacerdotio S. LXXXVIII ist weit zurückhaltender. Er betrachtet des Chrysostomus Handlungsweise nur als »nicht hinlänglich gerechtfertigt«. — MILNER, Geschichte der Kirche Christi 2, 320 sieht in der Anschauung des Chrysostomus wieder ein Zeichen des »damaligen Verfalls der sittlichen Denkungsart«.

(58) Hom. 53, 3 in Gen. (54, 466—67).

»o schöne List, die die Absicht Gottes nicht verrät, sondern erfüllt, was die Gottesfurcht verlangt!« (59)
Allem Anscheine nach will Chrysostomus hier und an ähnlichen Stellen (60) nicht sagen, daß das, was an sich schlecht sei, gut werde, wenn Gott es will, sondern nur, daß das, was Gott will, niemals schlecht sein könne, auch wenn wir das »Wie« nicht verstehen. In ähnlichem Sinne hat ja auch Augustinus von der Lüge Jakobs gesagt: »Non est mendacium, sed mysterium!« (61)
Über die Lüge spricht sonst Chrysostomus ganz auffallend selten. Er weiß darüber nur zu berichten, daß man einem lügenhaften Menschen auch dann nicht mehr glaubt, wenn er die Wahrheit sagt und daß Lügen kurze Beine haben. (62)
Eine grundsätzlich klare und entschiedene Auffassung in diesem Punkte hat Chrysostomus tatsächlich nirgends geäußert. Die Lüge ist ihm hauptsächlich dann schlecht, wenn ihr ein böser Wille, eine böse Absicht zu Grunde liegt. Zu Ps. 5, 7 bemerkt er: »Unter Lügnern sind diejenigen zu verstehen, die ein schlechtes Leben führen.« (63)
Vielleicht hat hier der Platonismus seinen Einfluß ausgeübt.

Trotz dieses einen, etwas unbefriedigenden Punktes darf man Chrysostomus ohne Übertreibung den bedeutendsten Moralisten und Sittenprediger seiner Zeit nennen. Er hat eine solche Fülle von moralischen und ascetischen Gedanken, Anregungen, Bildern in die theologische Ideenwelt seiner Zeit eingeführt, wie es in gleicher Fülle kein anderer weder vor ihm, noch nach ihm getan hat. Dadurch, daß seine Predigten in unzähligen Abschriften verbreitet und so ziemlich von jedem byzantinischen Prediger benutzt, wenn nicht einfachhin vorgelesen wurden, ist er auch für die nachfolgenden Jahrhunderte der hauptsächlichste moralische Erzieher seines Volkes geworden. Heutzutage gibt es kein Kulturvolk mehr, dem die gleichen Gedanken und Predigten nicht in mehr oder weniger vollständigen Übersetzungen zugänglich wären. Gott allein weiß, wie viel Gutes für ungezählte Seelen aus diesem immersprudelnden Born seitdem geflossen ist und noch fließen mag. Den Ehrentitel eines »Kirchenlehrers« hat darum Chrysostomus unter allen griechischen Vätern wohl an erster Stelle verdient.

(59) Hom. 7, 5 de poenitentia (49, 331).
(60) Vgl. Hom. 32, 4—5; 51, 3 in Gen. (54, 298—300, 455); Hom.: In faciem ei restiti 17 (51, 385); In ep. ad Galatas cp. 2, 4 (61, 640).
(61) Contra mendacium 24 (PL 40, 533).
(62) Hom. 29, 1; 58, 1—2 in Jo. (59, 165, 316, 318).
(63) In Ps. 5, 4 (55, 66); vgl. In Ps. 11, 1 (145).

DREISSIGSTES KAPITEL

DER PRIESTER UND SEIN BISCHOF

DIE siebzehn Jahre seines Wirkens in Antiochien als Diakon und Priester waren für Chrysostomus Jahre reichster Arbeit gewesen, reich an Erfolgen wie an Enttäuschungen, reich an Freud und Leid, reich besonders auch an Liebe und Verehrung für ihn selbst. Er war nicht bloß der unumstritten erste und gefeiertste Prediger der Hauptstadt des Orients; durch seine zahlreichen Schriften und Predigten war sein Name und auch sein Ruhm bereits ins ganze Reich hinausgedrungen. Sogar die lateinischen Abendländer wußten seit dem Jahre 392 aus des heiligen Hieronymus »Katalog berühmter Männer«, daß in Antiochien ein hervorragender Presbyter lebe, der viele Schriften herausgegeben, von denen als damals wichtigste und berühmteste offenbar die Abhandlung »Über das Priestertum« galt. (1)

Wie wirkte dieser Ruhm auf Chrysostomus zurück? Welchen Einfluß übte er vor allem aus auf sein Verhältnis zum Patriarchen Flavian, dessen Persönlichkeit neben der seines Presbyters und Dompredigers Johannes bis zu einem gewissen Grade verblassen mußte? Hatte doch sogar Bischof Diodor von Tarsus bei einem Besuch in Antiochien den Presbyter Johannes, seinen ehemaligen Schüler, in öffentlicher Predigt gefeiert als zweiten Johannes Baptist, als Sprachrohr der Kirche, als Stab Mosis! (2)

In seiner Abhandlung über das Priestertum schreibt Chrysostomus einmal, es sei eine starke Belastungsprobe für das gute Einvernehmen zwischen zwei Geistlichen, wenn der jüngere besser predige und mehr Erfolg und Lob ernte, als der ältere. (3) Das traf bei Chrysostomus und seinem Bischof Flavian wirklich zu. Beide predigten in der gleichen Kathedrale zu Antiochien vor einem großen und kritischen Publikum. Flavian wohnte sogar öfter der Predigt seines Presbyters persönlich bei und konnte so selbst Zeuge des Beifalls sein, den seine Predigten fanden. (4) Es kam sogar vor, daß beide beim gleichen Gottesdienst nacheinander predigten, (5) wodurch sich Fla-

(1) De viris illustribus Cp. 129.
(2) Laus Diodori 1 (52, 761).
(3) De Sacerdotio 5, 8 (48, 677).
(4) De S. Droside 2 (50, 685).
(5) So z. B. am Weihnachtsfest 386 (49, 358); nach der zweiten Makkabäerpredigt (50, 626); nach Hom. 2, 3 und 3, 1 in: Vidi Dominum (56, 111 und 112). — Vgl. Hom. 3, 5 in: Vidi Dominum (119).

vian der Möglichkeit eines unmittelbaren Vergleiches aussetzte. Während aber die Predigten des Presbyters Johannes eifrig angehört und nachgeschrieben und von allen Buchhändlern verbreitet wurden, fanden diejenigen Flavians keinen nennenswerten Anklang. Kaum daß die eine oder andere Predigt von ihm auf uns gekommen ist und auch das nur Dank ihrer Umbenennung auf Chrysostomus. (6) Menschlich empfunden wäre es da wohl außerordentlich nahegelegen, daß ein natürliches Gefühl der Eifersucht das gegenseitige Verhältnis getrübt oder doch abgekühlt hätte, wie dies einmal zwischen dem heiligen Basilius dem Großen und seinem Bischof Eusebius der Fall war. (7)

In Wirklichkeit aber wird man im ganzen kirchlichen Altertum nur wenig Fälle entdecken können, in denen zwischen einem Priester und seinem Bischof eine so anhaltende und so aufrichtige, lebenswarme Gesinnungsgemeinschaft, ja Freundschaft geherrscht hätte, wie zwischen Chrysostomus und dem Patriarchen Flavian. Das überlegene Rednertalent, der bessere Erfolg und die größere Beliebtheit haben weder den einen zur Eitelkeit und Selbstüberhebung verleitet, noch im anderen ein Gefühl der Mißgunst und beleidigter Eigenliebe wachgerufen. Im Gegenteil bewies der redegewandte Presbyter seinem Bischof gegenüber gerade von der Kanzel aus ein so feines Taktgefühl und war überhaupt von solch aufrichtiger Bewunderung für ihn und seinen apostolischen Eifer erfüllt, daß er oft und oft seinen Gefühlen offenen und beredten Ausdruck verlieh.

Als Flavian seine Reise nach Konstantinopel angetreten hatte, da konnte sich Chrysostomus kaum genug tun, den Vater zu loben, der seiner nicht geschont habe, um ein so großes Volk dem Zorn des Kaisers zu entreißen und das trotz seines hohen Alters, trotz der ungünstigen Jahreszeit, trotz seiner Körperschwäche, obgleich Ostern nahe bevorstehe und eine vom Alter gebeugte Schwester allein zurückbleibe! So groß sei seine Liebe zu seinem Volke, daß er bereit sei, sein Leben um ihretwillen der Gefahr auszusetzen. Bald darnach hielt Chrysostomus die Gedächtnisrede auf Patriarch Meletius, der als Persönlichkeit Flavian bedeutend übertroffen haben muß. Der Schluß seiner Predigt aber klang wieder in ein warmes Lob auf Flavian aus: »Der gütige Gott hatte aber (nach dem Tode des Meletius) Erbarmen mit unserem Schmerz und schenkte uns alsbald einen anderen Hirten, in welchem jener fast vollkommen wiedererstand, der das Bild seiner Tugend ganz und gar widerspiegelte und der, kaum auf den Thron gestiegen, uns

(6) F. CAVALLERA, Le schisme d'Antioche. Introduction II. — Ders., Flaviani Ep. Antiocheni fragmenta: In S. Eustathii Ep. Ant. Homilia (Paris 1905) 103 ff.

(7) S. GREGOR. NAZ., Oratio funebris in laudem Basilii ep. Caes. 43, 28 (36, 533).

alsbald unserer Trauerkleider entledigte und unseren Schmerz stillte, weil er so ganz die Erinnerung an den Seligen in sich erneuerte. Da schwand das Weh, da lohte die Liebe brennender auf, da war alle Niedergeschlagenheit weg.« (8)

Ein andermal hielt Chrysostomus die Predigt in Gegenwart vieler Bischöfe, die sich um ihren Patriarchen geschart hatten. »Die Wolken am Himmel, begann er, verdüstern uns heute den Tag; aber die Anwesenheit unseres Lehrers erhellt ihn wieder. Denn die Sonne, die ihre Strahlen senkrecht vom Himmel herabschickt, erhellt unsere Leiber nicht so sehr, wie das Antlitz unseres geliebten Vaters, das seine Strahlen vom bischöflichen Throne aussendet, unsere Seelen erhellt. Darum kam er auch nicht allein zu uns, sondern brachte einen ganzen Kranz von Leuchten (Bischöfen) mit, auf daß noch mehr Licht würde. Darum freut sich auch unsere Gemeinde und frohlockt die Herde; darum beginnen wir unsere Predigt mit mehr Mut und Zuversicht.« (9)

Eines Tages hatte Chrysostomus bereits am Morgen gepredigt und war müde. Als aber am Abend Patriarch Flavian dem Gottesdienst beiwohnte, mußte Chrysostomus den Ambo nochmals besteigen. Er begann: »Als einst Isaak von seinem Sohne eine Mahlzeit bereitet haben wollte, schickte er den Sohn aus dem Hause fort auf die Jagd. Dieser Isaak (= Flavian) aber wünschte ebenfalls eine Mahlzeit von unserer Hand, doch schickte er uns nicht aus dem Hause weg, sondern eilte selbst zu unserem Tische her. Was gäbe es Liebevolleres als das, was Demütigeres? Eine so warme Liebe würdigte er sich uns zu zeigen, so sehr stieg er zu uns herab. Zwar sind durch die Predigt am Morgen unsere Stimme und unsere Füße ermüdet; als wir aber des Vaters ansichtig wurden, war alle Schwäche vergessen, alle Müdigkeit verschwunden. Die Freude gab uns Flügel, wir sahen das leuchtende Silberhaar und unsere Seele war mit Licht erfüllt. Darum richten wir auch bereitwilligst das Mahl der Predigt, damit er esse und uns segne. Segne uns also, Vater, mit dem geistigen Segen, den wir alle stets zu empfangen wünschen und der nicht bloß dir, sondern auch mir und all den Anwesenden Nutzen bringt. Bitte unseren gemeinsamen Herrn, er möge dir das hohe Alter Isaaks verleihen. Das ist mir und den Anwesenden notwendiger und mehr wert als der Tau des Himmels und die Fruchtbarkeit der Erde!« (10)

Eine andere Predigt schloß Chrysostomus mit den Worten: »Ich muß jetzt meine Predigt beenden, weil es mich verlangt, die Stimme des Vaters zu

(8) De S. Meletio 3 (49, 519—520).
(9) Sermo 8, 1 in Gen. (54, 616).
(10) Hom. 2, 1 de diabolo tentatore (49, 257—58).

hören. Denn ich flöte nur wie ein Hirtenknabe auf armseligem Rohr, er aber ist wie ein vollendeter Künstler, der auf goldener Harfe spielt und durch die Symphonie seines Spiels die ganze Zuhörerschaft hinreißt. So ergötzt er uns nicht durch den Wohlklang des Harfenspiels, sondern durch die Harmonie, die Übereinstimmung seiner Reden mit seinen Taten. Das sind die Lehrer, wie Christus sie wünscht. Denn wer so handelt und lehrt, der wird groß genannt im Himmelreich (Mt. 5, 19). Ein solcher Hirte ist er. Darum ist er auch groß im Himmelreich.« (11)

Als einst Bischof Flavian unmittelbar nach Chrysostomus predigen sollte, leitete dieser den Schluß seiner Rede gewandt auf den Bischof über und sagte: »Für uns soll es jetzt Zeit sein zum Schweigen, damit für unseren Lehrer die Zeit komme, zu reden. Denn unsere Rede gleicht einem jungen ungegorenen Wein, die seinige aber einem alten und ausgegorenen, der den Schwachen Gesundheit und Kraft verleiht. So wiederholt sich heute, was im Evangelium steht: Nach dem geringen Wein wird der bessere aufgetischt. Und wie jenen Wein nicht der Weinstock hervorgebracht, sondern die Kraft Christi, so ist auch seine Rede nicht das Erzeugnis menschlicher Weisheit, sondern der Gnade des Heiligen Geistes.« (12)

Es dürfte kaum möglich sein, einen heiklen Punkt feinfühliger zu behandeln und geistreicher zu beantworten, als es hier Chrysostomus tat. Diese Lobreden auf Flavian vor versammelter Gemeinde geben uns nicht bloß einen Einblick in die Denkweise des Chrysostomus, sondern auch zugleich eine Vorstellung von den außerordentlich fein entwickelten Formen gesellschaftlicher Höflichkeit in der griechisch-orientalischen Großstadt. Fast verblüffend ist die Leichtigkeit und Gewandtheit, mit der Chrysostomus sich in diesen Formen zu bewegen weiß. Und doch ist er kein gewöhnlicher Komplimentenmacher, sondern weiß Höflichkeit mit Geist zu verbinden. Und das Ganze kommt ihm aus vollem, überzeugtem Herzen.

Sogar den fleißigen Besuch seiner eigenen Predigten schreibt er dem Bischof Flavian als Verdienst zu. »Was ist das,« beginnt er seine erste Predigt gegen die Arianer. »Der Hirte ist abwesend und doch steht die Herde in schönster Ordnung da. Ja, auch das ist das Verdienst des Hirten, daß die Schafe nicht bloß in seiner Gegenwart, sondern auch dann, wenn er fort ist, sich eifrig zeigen... Darum bewundere und lobpreise ich ihn ganz besonders, daß er euch einen solchen Eifer einzuflössen vermochte. — Ich kenne ja seine brennende Liebe, die so feurig ist, so heiß und unwiderstehlich, die

(11) Hom. 5, 5 de poenitentia (49, 314); vgl. Hom. 2, 6 in Inscript. Act. (51, 86); Sermo 1, 4 in Gen. (54, 585).

(12) Hom. 2, 3 in: Vidi Dominum (56, 111); vgl. Hom. 3, 1 und 5 ebd. (112 und 119).

so tief in seiner Seele wurzelt, die er mit solchem Eifer pflegt. Er weiß ja auch ganz gut, daß die Liebe das höchste unter allem Guten ist, dessen Wurzel Quelle und Mutter und wo diese fehlt, nützt alles andere nichts.« (13)

Es wäre ein glänzendes Zeichen für die Charaktergröße Flavians, wenn man den »Lehrer«, der einst unmittelbar *vor* Chrysostomus predigte, aber seine Rede rasch beendete, weil das Volk zu verstehen gab, es wolle lieber den Presbyter Johannes hören, auf Bischof Flavian beziehen dürfte, wie Montfaucon und die meisten nach ihm getan. Diese Deutung wird sich aber kaum aufrecht halten lassen. Nicht als ob Bischof Flavian diese Charaktergröße gegebenenfalls nicht besessen hätte, sondern weil dieser »Lehrer« ein einfacher Priester gewesen sein muß. Denn der Bischof oder Ranghöhere pflegte als letzter zu predigen und außerdem gibt Chrysostomus seinem Bischof gewöhnlich den Titel: »Vater und Lehrer,« während auch ein einfacher Priester als »Lehrer« bezeichnet werden konnte. — Immerhin zeigt auch diese Stelle, wie rasch und mit welchem Takt Chrysostomus sich in einer unerwarteten Situation zurechtfand. »O diese Gewalttätigkeit!« rief er damals, »o diese Tyrannei! Der Lehrer, der vor uns sprach, trug eine gefüllte Schale in der Hand und ließ uns doch nur mit den Lippen davon kosten; allerdings nicht, weil er nichts zu sagen wüßte, denn seine Rede pflegt ja reichlich zu sprudeln wie ein Quell, sondern, wie gesagt, um die Tyrannei eurer Liebe zu offenbaren, die ihr für meine Wenigkeit zeigen wolltet. Darum hat er alsbald geschwiegen und seine Rede beendet, um euerem Verlangen entgegen zu kommen und hat damit die ganze Aufgabe auf meine Schultern gelegt. Da er also das Wort an uns abgetreten hat und ich sehe, daß ihr an meinen Worten hängt, so muß ich mich zum Kampfe bereit machen.« (14)

Das herzliche Verhältnis aufrichtiger gegenseitiger Verehrung und Liebe zwischen Bischof Flavian und Chrysostomus blieb bis zum Ende ungetrübt. Nach menschlicher Wahrscheinlichkeit hätte Chrysostomus alle Aussicht gehabt, der Nachfolger seines Bischofs in Antiochien zu werden. Daß er in Antiochien der angesehenste und beliebteste Priester und Prediger war, läßt sich schon daraus ersehen, daß man in Konstantinopel einen Aufruhr von seiten der Antiochener befürchtete, wenn man ihnen ihren Domprediger am hellen Tage wegnähme. Jedenfalls wäre dann sein Leben nicht bloß an einem einzigen Orte, sondern auch in einer einheitlichen Linie verlaufen und er wäre bis zu seinem Tode der vielbewunderte, stets gern gehörte Lehrer und Hirte seiner Vaterstadt geblieben.

(13) Hom. 1, 1 de Incomprehensibili (48, 701).
(14) Hom. in: Filius ex se nihil facit (56, 247).

Die göttliche Vorsehung hatte es anders bestimmt. Nachdem Chrysostomus ein Leben, reich an Ehren und Lob, an Ruhe und Frieden, wenn auch nicht frei von körperlichen Beschwerden und Mühen und gelegentlichen Enttäuschungen hatte genießen dürfen, so ließ ihn Gott zuletzt noch auf den Gipfel kirchlicher Ehre und Auszeichnung emporsteigen, um ihn dann um so tiefer in die Nacht des Leidens und des Martyriums zu führen.

EINUNDDREISSIGSTES KAPITEL

KIRCHLICHE UND POLITISCHE EREIGNISSE IM ORIENT VOM JAHRE 361—397

WÄHREND Chrysostomus in Antiochien unermüdlich predigte und schrieb, gingen manche kirchlichen und politischen Ereignisse durchs Land, die auch in seinen Predigten und Schriften einen gewissen Widerhall fanden.

Bei der Größe des antiochenischen Patriarchates gab es sich ganz von selbst, daß nach dem Eintritt des kirchlichen Friedens unter Kaiser Theodosius I. (379—395) fast immer eine Anzahl Bischöfe mit irgend einem Anliegen nach Antiochien kamen. Dazu fanden auch regelmäßige Patriarchalsynoden statt. (1)

Die wichtigste kirchliche Angelegenheit in Antiochien, die Frage der Einheit machte in dieser Zeit bedeutende Fortschritte. Vor allem wurde der *arianische Zwist* dadurch endgültig beseitigt, daß der arianische Bischof Dorotheus im Jahre 381 die Stadt auf kaiserlichen Befehl verlassen mußte und keinen Nachfolger mehr erhielt. So starb der Arianismus langsam aus. Auch die ohnehin schon kleine Gemeinde des Bischofs PAULIN ist allem Anscheine nach immer kleiner geworden. Nur der Umstand, daß Paulin von Rom als Bischof anerkannt war, gab ihm noch einen gewissen Halt. Das war auch, wie schon früher erwähnt, (2) der Grund, warum der junge Hieronymus während seines Aufenthaltes in Antiochien (376) sich an Paulin hielt und sich sogar von ihm (378 oder 379) zum Priester weihen ließ. Noch zweimal, in den Jahren 383 und 385 hielt sich Hieronymus in Antiochien auf in Begleitung der heiligen Paula und Eustochium, und jedesmal waren sie Gäste Paulins. (3) Im Jahre 388 aber, als Chrysostomus schon zwei Jahre Priester war, starb Paulin. Da nach seinem Tode niemand dagewesen wäre,

(1) SOZOMENUS 7, 15 (67, 1458); HEFELE, KG 2, 48—49.

(2) S. 58 f.

(3) Apologia adv. libros Rufini 3, 22 (PL 23, 474); vgl. RAUSCHEN, Jahrbücher 217 f., 250 f.

der an seiner Stelle einen neuen Bischof hätte weihen können bzw. wollen, so konnte sich Paulin einen Nachfolger nur dadurch sichern, daß er selbst einen solchen weihte in der Person des Presbyters Evagrius. Ein solcher Vorgang stand allerdings im Widerspruch mit den kirchlichen Gesetzen. Er beweist nur, wie vereinsamt Paulin und seine Gemeinde dastanden und daß im ganzen Orient kein einziger Bischof zu ihnen hielt. Evagrius gelangte während der zehn Jahre seines Episkopates zu keinerlei Bedeutung. Als er im Jahre 398 starb, kurz nach der Erhebung des Chrysostomus zum Erzbischof von Konstantinopel, da sandte dieser alsbald eine Gesandtschaft nach Rom, um die Anerkennung Flavians zu erwirken und Rom war offenkundig froh, aus einer ziemlich unhaltbaren Situation heraus zu kommen. Evagrius erhielt keinen Nachfolger mehr und das antiochenische Schisma war damit endlich, nach fast siebzigjähriger Dauer in der Hauptsache beendet. So konnte Chrysostomus seinem Bischof und seiner Vaterstadt noch den letzten großen Dienst erweisen.

An sonstigen kirchlichen Größen des vierten Jahrhunderts ist niemand in des Chrysostomus Lebensweg getreten. Sein Lehrer Diodor von Tarsus starb ums Jahr 392 und um die gleiche Zeit wurde sein Freund und Mitschüler Theodor von Flavian zum *Bischof von Mopsuestia* geweiht. Er überlebte Chrysostomus um mehr als 20 Jahre.

Die meisten großen Bischöfe und hervorragenden Lehrer der griechischen Kirche waren um jene Zeit bereits tot oder starben während der Jahre, da Chrysostomus Diakon und Priester war. Der große Athanasius hatte schon 373 das Zeitliche gesegnet. Basilius war 379 hinübergegangen und etwa zehn Jahre nach ihm starb Gregor von Nazianz und bald darauf auch Gregor von Nyssa. Um diese Zeit stand Chrysostomus fast schon auf der Höhe seines priesterlichen Wirkens und literarischen Schaffens.

Draußen in der weiten Welt des politischen Geschehens ereignete sich während dieser zwölf oder siebzehn Jahre manches, was sich allerdings in Antiochien nicht mehr so unmittelbar auswirkte, seitdem der Hof und die Residenz nach Konstantinopel übersiedelt waren. Nur im Jahre 390 wurden die Antiochener nochmals daran erinnert, welcher Gefahr sie drei Jahre zuvor entronnen waren, als in Saloniki wegen eines Zirkuswagenlenkers jenes furchtbare Gemetzel stattfand, das siebentausend Menschen jeden Alters und Geschlechtes das Leben kostete. (4)

Von den großen Erdbeben, die das Reich in allen seinen Teilen heimsuchten, waren jene der Jahre 394 und 396 auch in Antiochien besonders stark. Zwei

(4) Vgl. S. 219; Rauschen, Jahrbücher 317—320.

von den Trostpredigten, die Chrysostomus bei solchen Gelegenheiten hielt, sind noch erhalten. (5)

Die großen militärischen und kriegerischen Ereignisse der Regierung des Theodosius dürften wohl nur auf den Bestand der Garnison von Antiochien und auf die Höhe der Steuern eine Rückwirkung ausgeübt haben. Die großen Einfälle der germanischen Goten (380—381) beschränkten sich auf die Balkanprovinzen. Dagegen wurde Antiochien im Jahre 395 in Schrecken und Aufregung versetzt, als ein östliches Barbarenvolk, die »Hunnen« aus dem Kaukasus (= Isaurier?) in das Reichsgebiet einfielen und bis vor die Tore von Antiochien streiften! Selbst der heilige Hieronymus in Bethlehem fühlte sich damals nicht mehr sicher. (6)

Auf dem politischen Schauplatz stiegen langsam die Persönlichkeiten empor, die im Leben des heiligen Chrysostomus eine Rolle spielen sollten.

Im Jahre 383, als Chrysostomus bereits Diakon war, ließ Kaiser Theodosius seinen erst sechsjährigen Sohn Arkadius zum Mitkaiser krönen. Im folgenden Jahr ward ihm sein zweiter Sohn Honorius geboren, der später die abendländische Reichshälfte regieren sollte. Zum Unglück für das Reich wie für Chrysostomus starb der große Theodosius bereits im Jahre 395 zu Mailand. Arkadius war jetzt Herrscher des Orients im Alter von nur achtzehn Jahren. Sein allmächtiger Minister Rufinus fiel noch im gleichen Jahre unter den Streichen von Mördern und an dessen Stelle trat der schlaue Eunuche Eutropius. Kurz zuvor hatte Eutropius seinem Kaiser die Tochter des Frankengenerals Bauto, die junge und schöne Eudoxia, als Braut und Kaiserin zugeführt.

Unter den zeitgenössischen geistlichen Hierarchen des Orients war durch Amt und Persönlichkeit der bedeutendste Theophilus, der Patriarch von Alexandrien. Gerade ein Jahr, bevor Chrysostomus die Priesterweihe empfing, war er Patriarch geworden, stand also seit dreizehn Jahren in Amt und Würde und nur das war allen, außer ihm selbst, unklar, ob er an erster oder zweiter Stelle stehe im Orient. Theophilus war kein Gelehrter oder Kirchenschriftsteller, sondern ein Hierarch von fast mittelalterlichem Typus. Seine Frömmigkeit, soweit sie vorhanden war, trug ein entschieden kriegerisches Gepräge. Wo er seine Wünsche nicht auf friedlichem Wege durchsetzen konnte, griff er unbedenklich zur Gewalt. Unter Theodosius zerstörte er eine

(5) Hom. in Terrae motum (48, 1027 ff.); Hom. post terrae motum (50, 713 ff.); vgl. Hom. 3,7 ad pop. Ant. (49, 57).

(6) Sokrates 6, 1; Sozomenus 8, 1 (67, 661 und 1509); Hieronymus epist. 60, 16 und 77, 8 (PL 22, 600 und 695). — Rauschen, Jahrbücher 438.

Anzahl heidnischer Tempel und unzählige Götterstatuen, um seinen Alexandrinern die Anhänglichkeit an ihre alten Götter leichter abzugewöhnen. (7)
Als aber im Jahre 391 die Synode von Capua ihn bat, den Frieden und die kirchliche Einheit in Antiochien wiederherzustellen, da zeigte Theophilus für das Amt eines Friedensstifters weit weniger Begabung. Ein Erfolg war ihm nicht beschieden. (8)
In Rom regierte damals Papst Siricius.

(7) Sokrates 5, 16 (67, 604 f.).
(8) Cavallera, Le schisme 283—86.

INHALT DES ZWEITEN BANDES: KONSTANTINOPEL

Chrysostomus wird Bischof — Vermittlung zwischen Flavian und Rom — Konstantinopel, Stadt und Volk — Der Hof — Kirchen und kirchliche Verhältnisse — Erste Reformtätigkeit — Liturgie und Gottesdienst — Predigt und schriftstellerische Tätigkeit — Freunde und Helfer — Politische Sturmzeit: Gotenempörung, Sturz des Eutropius — Die erste dunkle Wolke: Kaiserin Eudoxia — Das Patriarchat von Konstantinopel — Bischof Porphyrius von Gaza in Konstantinopel — Kirchliche Wirren in Kleinasien — Streit im eigenen Haus: Severian gegen Chrysostomus — Offene Feinde — Der ägyptische Wetterwinkel — Theophilus' Streit mit den Langen Brüdern — Origenismus — Das erste Vorgefecht: Epiphanius in Konstantinopel — Die Eichensynode und erste Absetzung und Verbannung — Rückberufung — Neue Verschwörung — Zweite Verbannung — Brand der Kathedrale — Einsetzung des Arsacius — Verfolgung der »Johanniten« — Tod der Kaiserin — Chrysostomus in der Verbannung — Mission in Phönizien — Wettbewerb um Rom und das vereitelte Konzil — Endgiltige Vernichtung der Johanniten — Tod des Chrysostomus — Der Sieger im Tode — „De mortibus persecutorum — Des Siegers Heimkehr — Chrysostomus im Nachleben der Jahrhunderte. — Personen-, Orts- und Sachregister zum ersten und zweiten Band.

Im selben Verlag sind erschienen:

Martin Grabmann
Päpstlicher Hausprälat, Professor an der Universität München

Mittelalterliches Geistesleben

Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.
Gr. 8° XII und 585 Seiten. Broschiert Mk. 20.80, in Ganzleinen Mk. 24.80.

Ludwig Ruland
Dr. theol. Professor an der Universität Würzburg

Handbuch der praktischen Seelsorge

in sechs Bänden.
Erster Band: Pastoralmedizin.
Ca. 320 Seiten gr. 8°. Broschiert ca. Mk. 8.50, gebund. ca. Mk. 10.50 (erscheint im Sommer 1929).

Weitere Bände erscheinen in rascher Folge.

Otto Schilling
Doktor der Theologie und der Staatswissenschaften, Professor an der Universität Tübingen

Lehrbuch der Moraltheologie

I. Band: Allgemeine Moraltheologie
XIV und 388 Seiten gr. 8°. Broschiert Mk. 9.50, gebunden Mk. 12.—
II. Band: Spezielle Moraltheologie
VIII und 692 Seiten gr. 8°. Broschiert Mk. 18.50, gebunden Mk. 21.50.

Ferner von Otto Schilling:

Katholische Sozialethik

VIII und 328 Seiten gr. 8°. Broschiert Mk. 6.30, gebunden Mk. 8.30.

Dr. Karl Weyman
o. ö. Professor an der Universität München

Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie

Gr. 8°. XII und 310 Seiten Broschiert Mk. 16.80, in Leinen Mk. 19.80.

Dr. Johannes Zellinger
Professor für Patrologie und christliche Archäologie an der Universität München

Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche

Eine Studie über Christentum und Antike.
VIII und 136 Seiten 8°. Broschiert Mk. 4.50, gebunden Mk. 6.—

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN 2 N.W.12

XV 69

92
C469
v.1

Baur, C.

Der heilige Johannes

92
C469
v.1